UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00092313 6

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

WILLIAM H. DONNER
COLLECTION

purchased from
a gift by

THE DONNER CANADIAN
FOUNDATION

BIBLIOTHEEK
ANTHROPOSOPHIE
M. A. A. VAN DE POEL
GORINCHEM

RABINDRANATH THAKUR

GEWIDMET

RELIGIÖSE STIMMEN DER VÖLKER

HERAUSGEGEBEN V. WALTER OTTO

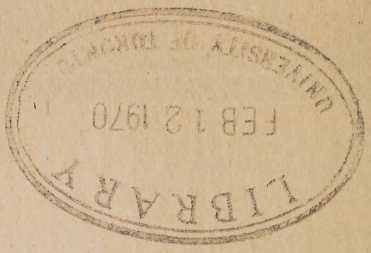
DIE RELIGION DES ALTEN INDIEN
BAND III

VISCHNU-NĀRĀYANA

TEXTE ZUR INDISCHEN GOTTESMYSTIK

AUS DEM SANSKRIT ÜBERTRAGEN
VON RUDOLF OTTO

DRITTES BIS FÜNFTES TAUSEND
VERLEGT BEI EUGEN DIEDERICHS
JENA 1923



BL
1219
V57

OM
ĪŚĀVĀSYAM IDAM SARVAM
YATKIMCA JAGATYĀM JAGAT

1. ERSTE BEGEGNUNG MIT VISCHNU

Wir steigen eine etwas enge Treppe hinauf. Das Licht fällt nur durch wenige schmale Fugen herein. Aber in *Benares* ist die Sonne so kräftig, daß es genügt, unseren Weg notdürftig zu erhellen. Die Stufen sind so eng, daß der alte Dr. Johnson, der mich durch ein Gewirre von Gassen und Gäßchen zu diesem Sitze altindischer Weisheit und Frömmigkeit hergeleitet hat, hinter mir hersteigen muß. Er seufzt zuweilen leise, denn die Treppe ist steil. Er seufzt auf Sanskrit, da er sich im Geiste schon mit dem Gosvāmin unterhält, dessen Gelehrsamkeit kennen zu lernen wir hergekommen sind.

Wir erreichen den ersten Treppenabsatz. Ein mäßig großer Raum öffnet sich, mit Matten ausgelegt. An den Wänden haften Götter- und Heiligenbilder der Vischnugemeinde, und mit Sanskrittexten in den Händen weilen hier etwa sechs bis acht Brahmanenjünglinge, mit glänzenden Augen und gescheiten, feinen Gesichtszügen: hellgelblich von Farbe, die aus dem Norden und Nordwesten zum Studium hierhergekommen sind, braun und dunkel hingegen und mit tamulischem Bluteinschlag die von Süden Gekommenen. Sie sind bis zu den Hüften nackt. Denn wenn man zum Gebet geht oder wenn man die heiligen Šāstra's liest — was auch ein religiöser Dienst ist, — so verzichtet man auf Weichlichkeit und weltlichen Prunk, zu dem das Obergewand gerechnet wird.

'Ist der Gosvāmin daheim?'

'Er ist oben, o Herr.'

Wir steigen weiter und erreichen höher einen kleinen Saal, ähnlich dem unteren. Einiges Gerät, einige Decken und Polster in den Ecken, ein breites Sims, rings um die Wände laufend, auf dem wohl an die 300 bis 400 Sanskrittexte und -bücher stehen oder liegen. Kein Bild ist zu sehen, kein Idol, überhaupt nichts, was nach Mystik oder 'Geistlichkeit' aussähe. Der Gosvāmin tritt ein: auch er, aus Höflichkeit gegen uns, ohne Obergewand, braun, dick, liebenswürdig, mit lebhaften freundlichen und klugen Augen. Dabei zitternd von Fieber, (wie ich selber übrigens auch). Da er offensichtlich sehr angegriffen ist, so wollen wir wieder gehen, aber das wird nicht gestattet und nur die Erlaubnis erbeten, den frierenden Oberkörper einhüllen zu dürfen. Da uns Westmenschen das Hocken à la Buddha schwer fällt, bringt man zwei Gestelle,

die wohl Stühle sein sollen, herein. Wir befestigen uns an ihnen, so gut es gehen will. Eine kleine Gemeinde von Lauschenden schlüpft lautlos und schnell herein und hockt sich still-andächtig im Kreise, und das Gespräch beginnt. Von grammatischen Dingen ist zunächst die Rede, von Handschriften und Texten, die gemeinschaftlich herausgegeben werden sollen, von Fragen der Logik, endlich von Fragen der Metafysik. Und schnell ist man bei der Frage, die hier die Frage der Fragen ist:

'Wie lehrt Ihr? Ist die Welt Schein oder ist sie wirklich?' fragt der Doktor, der zunächst das Gespräch führt.

'Wirklich ist sie. Warum soll sie Schein sein?' sagt der Gosvamin, ruhig und bestimmt.

Auf dem Boden Indiens klingt uns das wie grauenvolle Ketzerei.

'Aber lehren nicht die Weisen Indiens, daß die Welt Schein sei, ohne Wesen und Wahrheit?'

'So lehrt Šankara. Aber Šankara ist nicht 'die Weisen Indiens', sagt der Gosvamin.

Dieser kühle, entschiedene Abweis dessen, was uns bislang als die allgemeine und selbstverständliche 'Weisheit Indiens' im Westen vorgetragen worden war, war doch etwas zu aufregend.

'Nun, hat Šankara nicht recht? Geht es uns nicht wie dem Mann, der in der Dunkelheit 'den Strick für eine Schlange hält?' Täuscht so nicht auch der Schein den in *Avidyā* Befangenen, daß er die Welt und sich selber für wirklich hält, und ist doch in Wahrheit nur das eine ewige Brahman das Wirkliche?'

'Auch das wieder sagt Šankara. Aber sein Gleichnis schlägt ihn selber. Ich kann Schlange und Strick nur verwechseln, wenn ich sie auch vergleichen kann, und das nur, wenn ich sie in der Wirklichkeit kenne.'

'Aber im Traume wähnen wir auch, die geträumten Dinge seien wirklich.'

'Träumen kann nur, wer gewacht hat und zuvor wirkliche Dinge gesehen hat, die er im Traume träumend wiederholt. Šankara's ganze Lehre ist wider die Vernunft. Sie ist auch wider die Schrift und die Überlieferung.'

'Aber steht nicht geschrieben: Brahman, eines, ohne zweites?'

'So steht geschrieben, und jeder Vernünftige kann verstehen, wie die Schrift es meint. Brahman, eines, ohne ein zweites Wesen —

wie es selber. Ohne ein zweites, das selbständig, unabhängig und ihm gleich wäre, neben ihm.'

'Nun, wie lehrt denn Ihr selber?'

'Wie die Schrift und die Überlieferung und die Wahrnehmung und die rechten Weisen von Anbeginn und immer bei uns gelehrt haben. *Wirklich* ist die Welt und die Dinge und wir Menschen in ihr. Und Vischnu-Īšvara (der Herr, der Höchste) ist einer, ohne einen zweiten, ihm gleichen neben ihm. Er bildet die Welt von Ewigkeit, die wirkliche der wirkliche. Sie ist auch eins mit ihm, aber wie mein Leib eins mit mir ist, und er lenkt sie, wie die Seele ihren Körper lenkt. Er bildet sie, regiert sie, und zu seiner Zeit löst er sie wieder auf.'

'Aber steht nicht geschrieben, daß wir eingehen sollen in Brahman und eins sein mit ihm?'

'Eins sein mit ihm, wie die Seele mit ihrem Leibe und ihren Gliedern, eins mit ihm, wie Freunde eins sind.' —

Der Doktor und der Gosvamin schweigen eine Weile. — 'Wollt Ihr nicht auch etwas fragen?' fragt mich der Doktor. Und der Gosvamin nickt mir auffordernd zu.

'Gut, aber etwas anderes, als diese Dinge. Ihr habt geredet von 'Einheit' und 'Zweiheit' (Monismus und Dualismus), Schein oder Wirklichkeit, Anfang, Ende und so fort. Reden nicht davon auch die Leute der Welt, und sollten Leute, die Glauben haben, nicht noch von anderen Dingen reden?'

'Wovon, sagst du, sollten Leute, die Glauben haben, untereinander reden?'

'Die Frage, die ich meine, ist schwer, und wenn du lieber nicht darüber reden willst, so schweig.'

'Sag, welche Frage du meinst.'

'Wohlan. Wie lehrst du und die rechten Weisen über die Frage: Wie findet der Mensch — — das Heil?'

Ein Ruck geht durch die zusammengekauerte Gestalt. Die vorher so ruhigen Mienen werden lebendig. Die Augen leuchten auf. Der Mantel gleitet von den Schultern, und verschwunden ist das Fieber.

'Du fragst die rechte Frage. Warum fragen das die anderen nicht? Was liegt am anderen? Ja, dies wollen alle Šāstra's lehren. Und dies allein sucht alle unsere Filosofie.'

'Also, wie lehrt Ihr?'

'Es ist lang, recht darauf zu antworten. Aber in Kürze kann ich

dir dieses sagen. Vielfach ist der Weg, auf dem die Menschen zu allen Zeiten das Heil gesucht haben. Heil suchen die meisten im Werke, im Dienste der Götter und im Tempelwerke, in Gebräuchen und in Gaben. Aber aus Werken kommt nicht Erlösung. Heil suchen andere in der Erkenntnis, durch Lehre, Filosofie, Spekulation. Aber in Erkenntnis ist nicht Heil. Erlösung ist nur in *einem:* in dem *Einswerden* mit Vischnu selber. Darum kann sie nicht gefunden werden in Werken oder in Erkenntnis. Nur die *Gnade* Vischnu's kann sie geben. Und nur *Bhakti* (die gläubige Hingabe) an ihn kann sie erlangen, und die Liebe.' — —

Der Doktor und ich sehen uns an. Was war das? Wer redete hier? Ein Christ? Ein christlich beeinflußter Halbkonvertit? Keineswegs. Dieser Mann verkündete rein die Lehre, die seit Jahrhunderten Lehre seiner Gemeinschaft gewesen ist, die heute noch die Grundlehre gewaltig großer indischer Religionsgemeinschaften ist, und die, völlig selbständig auf indischem Boden entsprungen, in Ausgängen wurzelt, die schon einige Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung liegen. Nicht Christentum war es, was wir hier fanden, aber ein in seiner Unmittelbarkeit und Plastik fast aufregendes Beispiel für das seltsame Gesetz der Parallelen auf den verschiedenen Schauplätzen und Gebieten der Religionsentwicklung und für die innere Verwandtschaft des religiösen Triebes und seiner Äußerungen in der Menschheit überhaupt.

2. ZWECK UND ÜBERSICHT DER FOLGENDEN SAMMLUNG

Dieses Gesetz der Parallelen gilt weithin auf dem Gebiete der Religionsgeschichte überhaupt. Hinsichtlich dieses Gesetzes aber ist vor anderen Religionsformen die Entwicklung der indischen Vischnu-Religion (und der ihr parallelen Śiva-Religion) interessant. Man darf sagen, daß sich nirgendwo Gestaltungen des religiösen Wesens und der Lehre gebildet haben, die so wie jene dem Christentum selber nahe gekommen sind. Sie verdient es, auch unter uns besser gekannt zu sein. Und wenn uns heute in großer Menge in streng wissenschaftlicher wie in populärer Form durch Übersetzung ihrer heiligen Texte die Hochreligionen des Ostens, besonders das Buddhatum, dankenswerterweise nahe gebracht werden, so hätte aus mehr als einem Grunde doch jene den Vorzug des Interesses.

Was von indischer Religiosität und Spekulation einigermaßen bei uns in weiteren Kreisen bekannt ist, das ist das indische System des 'Advaita'[1], des 'Monismus', wie man zu sagen pflegt. Dieses System, um 800 n. Chr. von dem genialen Šankara ausgebaut, gilt unter uns oft als *die* indische Filosofie und Religion schlechthin. Und indische Weisheit erscheint uns gewöhnlich als die Lehre des 'akosmistischen Pantheismus', die zugleich als die vollendete 'Mystik' gepriesen oder getadelt wird. Pantheismus soll diese Lehre sein, weil hier gelehrt wird, daß das Brahman das Hen kai Pan, das Ein und All, das Alleinige sei. Akosmistisch soll diese Lehre sein, weil sie lehre, daß die Welt ein bloßer Schein, ein Irreales schlechthin sei. — Was es mit 'Pantheismus' als Charakter indischer Religiosität auf sich habe, soll weiter unten betrachtet werden. Zunächst aber gleich hier die Versicherung, daß unser Gosvamin völlig recht hatte, wenn er sagte, daß Šankara's Weisheit nicht *die* Weisheit Indiens sei. Wir fügen hinzu, daß sie auch durchaus nicht *die* Religion Indiens ist, daß neben ihr als Besitz und Erbe weitester Kreise sowohl eine grundsätzlich andere Lehre wie eine wesentlich verschieden gestimmte Religiosität steht und zwar in einer Form und Gestimmtheit, die unserer eigenen viel näher ist, als häufig angenommen wird.

Von dieser Religiosität soll das Folgende versuchen eine Skizze zu geben, indem wir nicht über sie erzählend berichten, sondern sie in ihren eigenen Texten von sich berichten lassen. Dabei lassen wir die Religion des Šiva-Dienstes, der Gemeinde der Šaiva's, noch beiseite und wählen nur die des Vischnu-Dienstes, die Religion der Vischnuiten oder der *Vaischnava's*, wie sie sich selber nennen. Ihre Analogie zum Christentume besteht zunächst allgemein darin, daß auch sie eine *Erlösungsreligion* im strengsten Sinne des Wortes ist. *Heil,* und zwar über- und außerweltliches Heil zu finden, ist hier ganz der Sinn der Religion. Das wollen nun aber alle andern Religionen Indiens auch: so ist ihre weitere, sie auszeichnende Analogie ihr hoch entwickelter *theistischer* Gottesbegriff. Sodann ihre Lehre vom Heil als erlebt und empfangen durch die *Gnade* der Gottheit. Ihr *Heilsgut* als Gottvereinigung, denn mystisch geneigt ist auch die Vischnu-Religion, aber sie ist 'Gottesmystik', theistische Mystik, und unterscheidet sich als solche von der impersonalen Mystik der strengen Advaita-Lehre. Und endlich ihre religiösen

[1] Zweitlosigkeit, Unzweitheit.

Grundfunktionen als 'Bhakti', das heißt *Glaubens- und Liebes-Hingabe*, und als 'Prapatti', das heißt auf alles eigene Werk verzichtende *Gelassenheit*.

Eine gewaltige Literatur hat das Vischnutum hervorgebracht. Aus altvedischer Mythologie, aus dem Zusammenströmen mannigfaltiger Mythen- und Legendenquellen, aus dem Sichvereinigen verschiedener primitiver Stammes- und Volksgottheiten und -kulte, aus dem Zusammenwirken allindischer Motive ist sie langsam aufgewachsen. Die Geschichte ihrer Literatur und dann die Geschichte ihres eigenen Werdens zu schildern, würde weit über den Rahmen unserer Arbeit hinausgehen. Wohl aber läßt sich durch charakteristische Stücke ihrer heiligen Literatur eine *Skizze* ihres Wesens zeichnen. Dabei scheiden wir aus und lassen zurück, was noch ganz oder allzutief im roheren Mythus der Anfänge steckt, und versuchen, sie da zu greifen, wo sie beginnt in deutlicherer Gestaltung als Höhenreligion und Herzensreligion auf den Plan zu treten. Und hier bieten sich uns dann drei Klassen von Schriften an:

1. Populär-erbauliche Stücke, in Epen, Purānen, in Āgama's oder Samhitā's eingebettet, in Lehrversen geschrieben, zumteil aus Zeiten stammend, wo das Vischnutum noch nicht in strenge Lehrsysteme und Schulbildungen auseinandergegangen war.

2. Lehrschriften von bestimmtem, festem Lehrtypus, die eine bestimmte Kirchenlehre repräsentieren und darstellen wollen, aber dieses doch zugleich in populärer Form tun und insofern etwa Katechismen zu vergleichen sind.

3. Endlich Lehrschriften im strengsten Sinne, dogmatische Systeme von Theologie und zugehöriger Filosofie.

Es sind die drei Klassen, in die man wohl allgemein die religiösen Literaturen der Hoch-Religionen einteilen kann, und in denen sie sich notwendigerweise darstellen müssen. Aus allen drei Klassen sind im folgenden Beispiele gegeben, um in dieser Hinsicht die Skizze vollständig zu machen. Buch I gehört der ersten Klasse an: Hymnus, Legende, Predigt und Lehrgedicht füllen es aus. Die 'Meisterlehren' in Buch II sind strenge Dogmatik. Buch III, die 'fünf Hauptstücke' des Lokācārya, könnte man gradezu einen Katechismus nennen. — Für den Leser ist ein Aufstieg vom Leichteren zum Schwereren gegeben, wenn er Buch III vor II liest. Buch I ist Texten entnommen, die in Versen verfaßt sind. Ich versuche, sie in deutschen Versen wiederzugeben, wenigstens da,

wo es sich lohnt. Darunter leidet naturgemäß die Strenge der wörtlichen Wiedergabe. Aber andererseits liegt in der Versform eben das Stimmungs- und Gefühlsmäßige, auf das man nicht wohl verzichten kann, wenn man nicht ein bedeutsames Moment der Sache verkürzen will. Die Gestimmtheit des Verses enthält etwas, was der nur wortgetreue Ausdruck nicht wiedergeben kann. Bei den Prosatexten erschien es mir nötig, die bisweilen monogrammartige Knappheit des Originales breiter aufzulösen und gedankliche Ellipsen zu ergänzen. Die Lehrtexte des Sanskrit haben ja oft etwas von der änigmatischen Kürze des Sūtren-Stiles an sich. Kenntlich sind solche Ergänzungen an den runden Klammern, in die sie des öfteren eingeschlossen sind.

An Literatur vergleiche man die Bhagavad-Gītā, deutsch übertragen von R. Garbe, Leipzig 1921, und in dieser Sammlung von L. v. Schröder. Ferner R. G. Bhandarkar: Vaischnavism, Šaivism and minor religious systems, im Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, 3. Band, 6. Heft; G. A. Grierson: Bhaktimārga, in Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics, Bd. 2; J. N. Farquhar: An outline of the religious literature of India, Oxford 1920; I. E. Carpenter: in medieval India, London 1921, und unsern Band II: Siddhānta des Rāmānuja. Besonders ist zu vergleichen die knappe aber sehr interessante Dīpikā des Šrīnivāsa, deutsch von R. Otto, Tübingen 1916. Diese Schrift enthält in knappester Schulbuchform den Gesamtaufriß des entwickelten Vischnutums, auf der Grundlage der Lehre des Rāmānuja, des größten aller Vaischnava's.

Daß der Zweck dieses Buches nicht 'indologisch', oder 'religionsgeschichtlich' ist, sondern 'religionskundlich' und theologisch, wird man hoffentlich bemerken. Als Theologe bin ich an dieser Religionsgestalt interessiert, und zugleich daran, daß der Theologe sich von niemanden zuvorkommen oder übertreffen lasse, ein so edles Gewächs in möglichst reiner Form aufzufassen und ihm Raum zu geben, uneingeschränkt sein Innerstes hervorzutun. Vergleichung aber und gegenseitiges Messen auf Wert und Überwert soll dadurch vorbereitet werden, aber nicht in die Darstellung selber hineinreden. Die erste Auflage dieses Buches erschien 1917. In der zweiten sind viele Fehler, die mir als Dilettanten im Sanskrit untergelaufen waren, verbessert. Hinzugekommen sind Abschnitte auf S. 8, 32, 36, 53, 59—72, 159, 178—202.

Besonderen Dank für sachkundige Hilfe schulde ich Herrn C. Kunham Rājā, Brahmana aus Malabar.

Ich widme dieses Buch Rabīndranāth Thākur. Ich hörte ihn seine religiösen Hymnen singen in Kalkutta, im Jahre 1911. Und dasjenige seiner Lieder, das wir selber sangen, habe ich auf S. 54 übertragen. Als er bei uns in Deutschland zu Gaste war, lud er uns nach Darmstadt. Als wir in einer stillen Stunde mit ihm allein waren, fragten wir ihn nach ihm selber, nach seinem Werden und nach seiner religiösen Entwicklung, und was auf sie Einfluß gehabt habe. Er wartete eine Weile, sich besinnend. Dann sagte er: 'Es kam von innen und wuchs aus sich. Erst als es von innen kam, gewann auch das Äußere mir Sinn.' 'Welches Äußere? Das Erbe Ihres Vaters? Die väterliche Religion? Die Upanischaden?' 'Ja, dieses alles.' 'Und unter den Upanischaden welche wohl am meisten? Und von welcher aus deuten Sie die andern?' Er antwortete, ohne zu zögern: 'Die Īšā-Upanischad.' Und das hätte man aus seinen Schriften zuvor erraten können. Es ist die wundersame kleine feine Upanischad, die ohne Umschweif mit dem ersten Worte 'den HErrn' an die Spitze stellt, dann diesen tief einsenkt in seine Kreatur und die Kreatur in ihn, und doch ihn auch außer aller Kreatur weiß.'

Vom HErrn durchwohnt ist alles dies,
Was immer webt in dieser Welt.

und:

Das[1] regt sich und das regt sich nicht,
Fern ists und ist im Innern da.

und:

Wer 'Das' als beides hat erkannt,
Als Werden und als Untergang,
Geht durch den Tod mit Untergang,
Mit Werden zur Unsterblichkeit.

Diese Verse könnten wohl ein Motto sein für Thākur's religiöse Dichtung. In ihnen lebt nicht jener 'Monismus', den wir gewöhnlich für den eigentlich indischen nehmen (weil dieser nicht darin lebt, so hat man seine Dichtung oft nicht für indisch nehmen wollen), sondern ein anderer, nämlich der, von dem auch unsere folgenden Texte zeugen werden. Das kam auch im Gespräche

[1] 'Das', nämlich jenes Geheimnisvolle, das 'der HErr' ist.

schnell zutage. 'Die rechte Deutung unsrer alten Lehre hat uns Rāmānuja gegeben, nicht Šankara.' Eine treue Vaischnava war Rabīndranāth's Großmutter. Sie starb mit dem Namen Hari's auf den Lippen. An die Vaischnava-Hymnen seines Vaterlands Bengalen knüpft Rabīndranāth bewußt an, und Kabir's Hymnen hat er selber bearbeitet und übersetzt.

In Sanskrit-Worten lese man

š	etwa wie sch.
c	wie tsch, auch vor a, o und u.
ch	ebenso, mit Hauch.
j	wie dsch, auch vor a, o und u.
ñ	wie unser nj.
y	wie unser j.
Alle s	wie ß.

BUCH I

LEGENDE / HYMNUS / PREDIGT / LEHRGEDICHT

EINLEITUNG ZU BUCH I

Die Liedersammlungen des ältesten Veda zeigen uns einen kräftigen, naiven Polytheismus. Langsam erhebt sich über diesem höhere Spekulation, die sehr bunte Elemente und Gesichtspunkte gemischt in sich enthält. Und früh regen sich in dieser auch Triebe der Ideenbildung, die den Gedanken des Absoluten als Gottheit teils in sich enthalten, teils vorbereiten. Soweit sie priesterlicher Herkunft sind, leiten sie eher in die Bahnen des späteren grandiosen Theopantismus der reinen Brahman-Spekulation. Doch ringen mit dieser von vornherein auch schon Ansätze theistischer, personalistischer Gedanken. Diese erhalten dann eine gewaltige Verstärkung durch den Kult persönlich gestalteter großer Stammes- und Volksgottheiten, die teils schon im altvedischen Pantheon von vornherein mit begriffen waren, teils hineinbezogen wurden und nun die Idee des Absoluten (des neutralen Brahman) an sich zogen. Von früher Zeit an sind das vornehmlich der furchtbar-strenge Rudra, den man eufemistisch Šiva hieß, und der gütig-erhabene *Vischnu*.

Vischnu ist auch den ältesten Liedern des Veda nicht unbekannt, spielt jedoch neben Indra, Varuna, Mitra, Agni, Soma eine geringe Rolle. Aber mehr und mehr erhebt er das Haupt, zweifellos, weil er der zentrale Gott von Stämmen oder Schichten war, die nach und nach in den Vordergrund traten, ihre angestammte Religion nicht aufgaben sondern mit dem vedischen Ritual amalgamierten und dieses selber mehr und mehr in den Dienst ihrer besonderen Religion zogen. Schon das Šata-patha-brāhmana ist nahezu 'vischnuitisch'. Und nun zieht bei weiterer Theokrasie, der wohl Stammes- und Traditionsmischung zugrunde lag, die persönliche, hohe und mehr und mehr absolut werdende Gottheit Vischnu andere, sich ähnlich gestaltete verwandten Charakters an sich. Die Namen solcher früheren Nebenbuhler verschwinden dann nicht, sondern werden zu Wechselnamen von Vischnu, sowie in Israel Jahveh die Wechselnamen Elohim, El Šaddaj, Eljon, Zebaoth, Adonaj an sich nimmt. Und so erklärt sich, daß derselbe Gott bald Vischnu, bald Nārāyana, bald Vāsudeva, bald Hari heißt. Zugleich aber zieht der Vischnu-Nārāyana-Dienst den Kult großer religiöser *Heroen* in sich herein. Sie werden seine 'Avatāra's', seine Inkarnationen. Vor allem der größte und heiligste von allen: Krischna. Neben ihm Rāma. Und die Namen dieser Inkarnationen werden dann

gleichfalls zu beliebig verwendeten Wechselnamen des höchsten Wesens selber. Außer diesen hat es dann die üblichen theologischen Bezeichnungen: es ist 'der Höchste' = Para, 'der Herr' = Īšvara, der 'höchste Herr' = Paramešvara, das 'höchste Selbst' = Paramātman, die 'höchste Person' = Puruschottama (Höchstgeist), und vor allem das Absolute selbst = das Braman oder Parama-Brahman. Andere Ehrennamen sind Acyuta, Janārdana, Madhu-sūdana. Mehr Spiel der Dichtung ist es, wenn ihm dann auch die epitheta ornantia seiner Inkarnationen schmückend erbaulich beigelegt werden, wie Hrischīkeša, Kešava, Dāmodara, oder wenn er nach den Attributen seiner Herrlichkeit als der Diskusträger, der Keulenträger, der Lotosaugige, als Šrī-nivāsa (Wohnort der Šrī) u. a. genannt wird.

Sein feierlichstes Epitheton aber ist *Bhagavant* = 'der Erhabene'. Diese Bezeichnung kann auch Menschen beigelegt werden, wenn sie religiöse Bedeutung haben. Im Buddhatum wird der Buddha so genannt. In vielen indischen Sekten werden große Lehrer, Führer und Meister so bezeichnet. Es ist etwa wie mit dem syrischen 'Mar' = 'Herr', das sowohl Heiligen, wie Christo, wie der Gottheit selber beigelegt werden kann. Das Hauptinteresse hat der Titel Bhagavant durch folgenden Umstand. Neuere Forschung[1] macht es wahrscheinlich, daß die stärksten der theistischen Impulse, die sich hernach im Vischnutume vereinigen, ausgegangen sind von einer, wie es scheint, sehr alten Stammes- und Religionsgemeinschaft der Sātvata's, die ursprünglisch zum Teil oder ganz außerhalb der altvedischen Tradition und Ritualistik stand. Sie verehrte als höchsten nur einen Gott, für den sie, wie es scheint, einen besonderen Namen gar nicht, oder nicht mehr besaß, den sie nur mit dem Titel, 'der Erhabene' = Bhagavant benannte. Nach ihm bezeichneten sich diese seine Verehrer als die 'Bhagavant-Gläubigen', nämlich als die 'Bhāgavata's'. Und die Gemeinde der Bhāgavata's, deren angesehenster Heros vielleicht Krischna war, ging dann erst allmählich in die allindische vedische Gemeinschaft ein, indem sie zugleich ihr Bekenntnis zu Bhagavant zähe festhielt. Bhagavant zieht dann die anderen, Vischnu, Hari, Nārāyana, Vāsudeva, Acyuta an sich heran. Und sie alle amalgamieren sich zu einem Einzigen. Dabei behält der alte Titel Bhagavant eine fühlbar überragende Würde. Alles, was an innigster Demut, aber auch

[1] Vgl. Garbe's Einleitung zur Gītā und Bhandarkar.

an kindlichem Vertrauen und zärtlicher Liebe im Gemüte wach wird und sich äußern will, wählt am liebsten diesen Titel. Und auch zwischen den beiden Selbstbezeichnungen der gläubigen Gemeinde 'Vaischnava's' und 'Bhāgavata's' ist ein ähnliches Verhältnis. Vaischnava ist man mehr gegenüber den Andern, als Zugehöriger einer besonderen 'Konfession'. Aber 'Bhāgavata' ist man für sich und untereinander, etwa so wie die Juden nach außen 'mosaischer Konfession', unter sich aber 'die Kinder Israel' sind, oder wie die alten Christen nach außen 'Messianer', unter sich aber 'die Heiligen' waren.

Schon im Mythus war der äußere Typus der Gestalt Bhagavant's fest geformt. Er ist der Gott jugendlich-königlicher Gestalt, im gelbseidenen Gewande, vierarmig, den Diskus und die Keule, die Posaunen-Muschel und den Lotos führend, auf der Brust das Heilszeichen Šrī-vatsa und um den Hals die Kaustubha-Perle. Ein Kranz von Waldblumen hängt ihm um den Nacken. Das Diadem schmückt sein Haupt. Er ruht auf dem Löwenthron oder auf der gewaltigen Schlange Šescha. Himmelswesen umgeben ihn, und seine Gemahlin Šrī reibt ehrfürchtig seine Fußsohlen. Seine Residenz ist in seiner über-himmlischen Stadt Vaikuntha[1]. — Diese Gestalt des Mythus wird von der späteren Spekulation nicht abgestreift. Aber hier ist sie dann nur der 'Heilsleib', den die ewige, als unendlicher Geist gedachte Gottheit trägt, damit seine Gläubigen ihn schauen, kontemplieren und zu ihm gelangen können. Sie vertritt etwa die Stelle, die unsere Dogmatiker der 'caro Christi' im Verhältnis zur Gottheit

[1] Die mythische Grundlage von Vischnu war, nach allgemeiner Annahme, einmal ein alter Sonnenheros. Aber nicht ebenso die von Bhagavant. Seine Abzeichen, die Keule, die Muscheltrompete, das Schwert, der Bogen mit Pfeilen weisen zurück auf einen weidlichen Recken und Kriegsgott. Und auch sein Diskus ist schwerlich die Sonnenscheibe sondern die Wurfscheibe des Kriegers. Dazu wird er geschildert in männlicher Schönheit und Stärke, stark auch im Liebesspiel.

> In strahlendem, leuchtendem gelben Gewande,
> Fleckenloser Haut gleich einer lächelnden Atasīblüte,
> Tiefliegenden Nabels, schlank von Hüften und hochgewachsen,
> Breit die Brust und schön gewölbt
> Und glänzend. Mit schönen Armen,
> Die zu den Knien reichen und fest
> Und schwielig sind vom Anprall der Bogensehne.
> Sie drohen, der Liebsten Lotoskranz
> Und Ohrgehänge, der losen Locken Band
> (Im Liebesspiele) zu zerreißen —

so beschreibt ihn Yāmuna-Muni im 'köstlichen Lobpreis'. Sein Erklärer Vedānta-ācārya müht sich, die letzten Verse umzudeuten auf Bhagavant's 'Zugänglichkeit für seine Erlösten. Bhagavant's Abzeichen übertragen sich dann auf Vischnu.

zuschreiben, und spielt dann für Andacht und Sehnsucht auch die gleiche Rolle.

Dunkle Kunde ist uns noch erhalten von sehr alten Religions- und Kultgemeinschaften, denen Vischnu, Nārāyana, Bhagavant oder ähnliche Gottestypen ihr Gott war, vielleicht ehe er noch die theologische Würde des Brahman erhielt: von den Sātvata's, Vaikhānasa's, Bhāgavata's, Pāñcarātra's, den Krischna-Dienern u. a. Ihre ersten Ausgänge liegen vielleicht noch vor dem Auftreten Buddha's und vor der Literatur der Upanischad's. In diese dringt Vischnu-Nārāyana dann aber früh ein und wird in einer Anzahl von ihnen verherrlicht. Er nimmt Beschlag von den großen Epen Indiens, dem Rāmāyana und dem Mahābhārata. Und bald, wohl schon im zweiten Jahrhundert vor Christo, erreicht seine Verehrung eine bewundernswerte Würde und Lauterkeit. Denn hier entsteht die in das Mahābhārata eingebettete Bhagavad-Gītā = 'des Erhabenen Lehrgesang', die hochheilige Schrift aller Vaischnava's, aber zugleich aller gläubigen Hindu's überhaupt.

Die Gītā, so wie sie uns heute vorliegt, ist eine Schrift, in der sich die Religion eines streng personalen Gottes und der gläubigen Hingabe an ihn in Bhakti seltsam mischt und kreuzt mit dem Theomonismus und dem 'Advaita' der Upanischad-Spekulation und sich zugleich verbindet mit den werdenden Systemen des Sānkhya und Yoga. Aber Garbe hat es in seiner Einleitung zur Gītā höchst wahrscheinlich gemacht, daß die jetzige Gītā zustandegekommen ist, indem ein älteres einfacheres und eindeutigeres Werk durch Einschübe aus der vedischen Priestertheologie und durch Veränderungen im Texte selber verunstaltet worden ist. Solche Einschübe sind an einigen Stellen ganz zweifelsfrei zu erkennen und wieder auszuscheiden. Und nach Anleitung solcher sicher erkennbaren ist bei weniger sicheren ein Schluß nach Ähnlichkeit und Wahrscheinlichkeit möglich. Durch solche filologische Textbereinigung ergibt sich dann ein Text von großer Schlichtheit und Schönheit mit den primitiven Zügen einer noch einfachen Religion, die sich sehr wohl zunächst als Stammesreligion vorgefunden haben kann. Die Entwicklung wäre dann hier nicht unähnlich der auf semitischem und besonders auf israelitischem Gebiete gewesen: auch die ägyptische bietet Parallelen. Nicht ein fertiger 'Monotheismus' steht hier am Anfange, sondern der Kult des Stammesgottes, der von diesem Stamme als sein Gott und mit Ausschließlichkeit verehrt sein will,

der nicht ausschließt, daß andere Stämme und Völker auch je ihren Gott haben, aber der doch ein 'Eingott' für sein Volk ist, und als solcher ein 'eifriger', das heißt ein 'eifersüchtiger' Gott ist, der von den Seinen die 'Einspitzigkeit', nämlich seine Alleinverehrung und seine Höchstverehrung verlangt wie Jahveh von Israel. Dieser Gott aber erwächst dann zum Weltgott, zum Gott der Götter, zum Gott im eigentlichen und ausschließenden Sinne. Und dieses vollzieht sich durch profetisches Erleben und durch profetische 'Stiftung'. Was Echnaton für Ägypten tun wollte, was Mose für Israel getan hat, das hätte für den Stamm der Sātvata's Krischna geleistet: Stammeshaupt und Profet in einer Person wie Mose, zugleich dann nach seinem Tode vergötterter Heros, der als 'Avatāra' des Gottes angebetet wird, den er selber verkündet hat — ein Vorgang, der in Indien sich wiederholt bis auf diesen Tag. Die Verkündigung Krischna's aber und die Verkündigung von Krischna wäre jener 'echte' Kern und eigentliche Grundstock der Gītā.

Bald nach dieser Höhe kommt die Vischnu-Religion samt allen anderen vedischen Schwester-Konfessionen ins Stocken vor der mächtigen Flut der Ketzerei. Bauddha's, die Gläubigen Buddha's, und Jaina's, die Gläubigen des Jina, behaupten für mehrere Jahrhunderte in Indien das Feld. Aber Vischnu stirbt nicht. Und etwa vom 5. Jahrhundert an mit immer steigendem Erfolge verdrängen Šiva und Vischnu die ketzerischen Usurpatoren. Auch inzwischen hat die Produktion nicht geruht. Die Zeiten der Purāna's und Āgama's und Samhitā's, der heiligen Verse, Lieder und Liedersammlungen, der Ritual- und Regelbücher gehen fort und bereiten die Periode der höheren schulmäßigen Lehrbildung vor: Zeiten des Überganges allerdings, in denen der Mythus mächtig wuchert und die Instinkte und Superstitionen roher Schichten, die naive Klein-Religion, die Mythologie und Magie der Šākta's mit Elementen der älteren klassischeren Spekulation krause Verbindungen eingeht, aber zugleich Zeiten des Dranges und der Vorbereitung zum Siege und zu neuem Aufstiege zu reineren Höhen. Dieser erfolgte dann siegreich mit der großen Vaischnava-*Reformation* im elften und zwölften Jahrhundert, in deren Denkweise uns später Buch 2 und 3 einführen werden.

1. LOBPREIS

OM

EHRE SEI BHAGAVANT VĀSUDEVA

Sieg dir, o Lotosaugiger;
Verehrung dir, Allwirkender.
Verehrung dir, Hrischīkeša,
Großgeist, der war, eh alles war.
Das seiend-unvergängliche
Brahman bist du, bist HErr und Geist,
In Guna-Fluten du der Welt
Entstand, Bestand und Untergang.
Der du so Stoff wie Geist
Und Weltentfaltung wirkst,
Du Vischnu, schenke uns
Einsicht und Wohl und Heil.

Vischnu-Purāna, Prolog

2. SAUBHARI, DER HEILIGE

Einst war ein Rischi, Saubhari mit Namen, der heiligen Sprüche kundereich. Der hatte zwölf Jahre lang zur Selbstkasteiung in einer Wasserlache gestanden. Eines Tages aber ließ er es mangeln an der völligen Andacht zu Vischnu und schaute um sich. Da erblickte er in dem Wasser, in dem er stand, einen Fisch, der mit seinen Kindern, Enkeln und Enkelinnen zusammen über die Maßen lieblich spielte und sich freute. Da gedachte Saubhari bei sich: 'Ach, wie glücklich ist doch der, obschon er in so niederer Lebensklasse geboren ward, daß er so lieblich mit Kind und Kindeskind scherzen kann. Über die Maßen weckt er mir die Sehnsucht, auch Kinder zu haben und mich mit ihnen zu freuen!' So entschloß er sich stracks, stieg aus dem Wasser und begierig, sich zu verheiraten, kam er zu dem Könige Mandhātri, um von ihm eine Tochter zum Weibe zu begehren. Als der König seine Ankunft vernommen, erhob er sich alsbald und ehrte ihn mit aller Art gastlicher Bewillkommnung. Saubhari aber, nachdem er Platz genommen, sprach: 'Ich möchte heiraten, o Männerfürst. Gib mir eine deiner Töchter. Vereitle nicht mein Verlangen. Bei Männern aus Kakutstha's Geschlechte wie du geht ja, wer bedürftig ist und ein Anliegen hat, seines Wunsches nicht fehl. Wohl haben auch andere Fürsten, o Erdenherr, Töchter. Aber dein Geschlecht ist vor anderen herrlich in hingebender und eifriger Spende und Gabe an alle, die bedürftig sind. Nun hast du fünfzig Töchter, o Fürst. Gib mir eine davon. In großer Sorge stehe ich, ob mir mein Wunsch erfüllt werde. Nimm sie mir eilends.' Als der König diese Worte vernommen und zugleich den Rischi, alt und gebrechlichen Leibes betrachtet hatte, war er unlustig, einzuwilligen. Zugleich aber fürchtete er sich vor dem Fluche des mächtigen Heiligen, und so saß er eine Weile gesenkten Hauptes, nachsinnend, was er tun solle. Da sagte der Rischi:

O Männerfürst, wozu das stumme Sinnen!
Kein Ursach ist, daß du mit Nein mich kränkest.
Was wirst du nicht durch meine Macht gewinnen,
Wenn du die Tochter mir zum Weibe schenkest.

Da antwortete der König, aus Furcht vor seinem Zorne, bescheidentlich: 'Ehrwürdiger, es ist in unserem Geschlechte Brauch und Herkommen, daß ein Mädchen nur dem gegeben werden darf, der, guter

Herkunft, ihr selber gefällt. Deine Wünsche sind meine Wünsche. Aber meine Tochter muß sie erst erfahren, und ob sie sich dann ihnen gemäß entschließt, wissen wir nicht. So sann ich denn, was zu tun sei.'

Auf die Antwort des Königs hin gedachte der Rischi bei sich: 'Oho, du verstellst dich und suchst nach einem Mittel, meiner Bitte auszukommen! Du denkst bei dir: Der ist zu alt, den mögen die Weiber nicht, geschweige meine Mädchen. Darum antwortest du so. Aber warte, ich werde dirs zeigen.' Und er sprach zu Mandhātri: 'Wenn's so steht, so gib nur dem Aufseher der Kemenate Befehl, mich den Mädchen vorzuführen. Nimmt mich dann eine, so freie ich sie. Wenn nicht, so soll mir's künftig genug damit sein. Einmal und nicht wieder!' So sprach er und schwieg. Da gab Mandhātri, vor des Büßers Fluch sich fürchtend, dem Eunuchen Befehl, ihn hineinzuführen. Als aber der Heilige in die Kemenate eingetreten war, da verwandelte er durch seine Yoga-Kraft alsbald seine Gestalt und machte sich über die Maßen reizend, mehr denn alle Elfen, Feen und Menschen. Der Eunuche aber, als er ihn umhergeführt hatte, sprach zu den Prinzessinnen: 'Hoheiten! Euer Vater, der Großkönig, tut kund: Dieser heilige Rischi hier ist zu uns gekommen, um eine Tochter von uns zum Weibe zu begehren. Ich habe ihm zugesagt: Wenn eine meiner Töchter dich zum Gemahl wählt, so werde ich ihrem Wunsche nicht im Wege sein'. Als das die Prinzessinnen hörten, da wurden sie alle voller Verlangen und verliebt in diesen Rischi, und riefen: 'Ich möchte ihn, nein ich, nein ich', und warben um ihn, wie die Elefantinnen um den Herrn der Herde. 'Geht weiter, meine Schwestern, den nehme ich'. — 'Ich habe ihn mir schon genommen!' — 'Für dich paßt er gar nicht!' — 'Mir zum Gemahl ist er vom Schicksal erschaffen und ich für ihn!' — 'So gib doch Ruh!' — 'Ich habe ihn gewählt!' — 'Nein, ich habe ihn zuerst gewählt, was gibst du dir um ihn Mühe!' — 'Mir, mir!' — so riefen die Königstöchter durcheinander, und es entstand ein großer Streit unter ihnen, wer ihn haben sollte. Als aber *alle* die Prinzessinnen so heiß den Büßer fleckenlosen Ruhmes begehrten, da brachte der Kemenatenmeister, niedergeschlagenen Blickes, die Kunde davon dem Könige. Als der das hörte, ward er bestürzt: 'Was heißt das, sag an! Was soll ich nun tun! Ach, wie konnte ich ein solches Versprechen geben!' Aber wie er sich auch sträubte, sein Versprechen band ihn. Und so stimmte

er endlich zu, und der Büßer zog, nachdem die Hochzeit geziemend gehalten war, mit allen Mädchen heim.

Hier ließ er dann den Višvakarman, den Meister aller Künste und Handwerke, dem Brahmā selber an Kunst vergleichbar, kommen und trug ihm auf, für eine jede der Mädchen einen Palast zu bauen mit trefflichen Lagern, Sitzen und Hausgerät, mit Plätzen und Gärten und lieblichen Wasserläufen, reich an Schwänen, Enten und anderem Geflügel, gurrend unter den Blüten der Wasserrosen. Und alsbald ließ dieser Meister aller Künste all die Herrlichkeit erstehen, die ihm aufgetragen war. Auch fand sich alsbald auf des großen Rischi Befehl das große Wunder-Juwel, Nanda geheißen, zur Stelle, das unerschöpflich Wünsche gewährt. Und die Königstöchter erfreuten sich und ihre Gäste und ihr Gesinde mit den allerköstlichsten Speisen, Leckerbissen, Getränken und sonstigen Genüssen.

Als nun einige Zeit vergangen war, bekam der König Mandhātri Sehnsucht nach seinen Töchtern und dachte, ob es ihnen übel oder gut gehe, und machte sich auf nach dem Heim des großen Rischi. Da erblickte er in strahlendem Kreise die Reihe kristallener Paläste, umgeben von den entzückenden Gärten und Wasserläufen. Er trat ein in einen derselben, und als er seine Tochter geküßt und Platz genommen hatte, sprach er mit Liebestränen im Auge: 'Geht's dir wohl, liebes Kind, oder gibt es etwas zu klagen? Ist der große Rischi liebevoll zu dir? Oder hast du Heimweh?' Da antwortete die Tochter ihrem Vater: 'Aber siehe doch, mein Vater, diesen wunderschönen Palast, diesen reizenden Park, diese Wasserläufe, voll von blühendem Lotos, um den die Vögel mit süßen Stimmen gurren. Und Speise und Trank und Salben nach Herzenslust, Kleider, Schmuck und weiche Lager und alle lustigen Dinge. Mit alledem und allem Behagen ist hier mein Haus versehen. Wenn auch zuweilen ein Heimweh sich regt — denn wer könnte des Landes seiner Geburt vergessen — ich bin doch glücklich. Dank sei deiner Huld, der ich dieses Glück schulde. Nur eins betrübt mich bisweilen: nämlich, daß mein Gemahl immer nur bei *mir* ist und nie mein Haus verläßt. Er liebt nur mich allein und geht nie zu meinen lieben Schwestern. Sie müssen traurig sein und das macht mir Kummer'. Als er dies vernommen, kam der König zu dem zweiten Palaste, grüßte seine zweite Tochter, und nachdem er Platz genommen, tat er dieselben Fragen. Und auch sie erzählte ebenso von ihrem Palaste, ihren Freuden und ihrem

Glücke, und daß der Rischi von allen Schwestern immer nur bei ihr weile. Als er so gehört hatte, ging er in alle anderen Paläste, fragte jede seiner Töchter in gleicher Weise und erhielt von allen immer dieselbe Antwort. Da ging der König, große Freude und Staunen im Herzen, zu dem heiligen Rischi Saubhari selber und fand ihn in tiefe Andacht versunken. Er bezeugte ihm seine Verehrung und sprach zu ihm: 'O Ehrwürdiger, ich habe deine große Wundermacht erschaut. Nie habe ich an einem anderen solch strahlende Herrlichkeit gefunden. Wie groß ist doch die Frucht deiner Bußübung!' Und er verehrte ihn aufs neue. Darnach, als er eine Weile sich bei ihm der Vergnügungen und Ehrungen erfreut, kehrte er wieder heim zu seiner Stadt.

Nach und nach wurden nun dem Rischi von den Königstöchtern treffliche Söhne geboren, an Zahl ein Hundert und ein halbes Hundert. Seine Liebe zu seinen Kindern wuchs von Tag zu Tag, und so ward sein Herz immer mehr von der 'Meinheit' angefüllt. 'Ach! Wenn meine Kinder doch nun erst hold schwatzen könnten! — Wenn sie doch schon laufen könnten! — Wenn sie doch erst Jünglinge wären! — Wenn sie doch erst glücklich verheiratet wären! — Wenn sie doch erst Kinder hätten! — Wenn sie doch erst Enkel hätten!' So wünschte er immer weiter und mußte erleben, wie immer neues Wünschen die Zeit nicht abwarten konnte und nie stille stand. Da gedachte er endlich bei sich: 'Ach, wie groß ist doch meine Verblendung:

Kein Ende ist für meine Wünsche,
Nicht in zehntausend oder hunderttausend Jahren.
So viel sich auch erfüllen, immer kommen neue.
Hab ich die Kinder laufen sehen,
Als Jünglinge, verheiratet, als Väter gesehen,
Gleich wünscht mein Sinn, der Kinder Kinder noch zu schaun.
Und schau ich ihrer Kinder Kinder,
Alsbald wird wieder mir ein neues Wünschen wach.
Und ist auch das erfüllt, was wird alsdann
Des weitern Wünschens Werden wehren!
Im Tode erst wird ihm ein Ende sein.
So hab ich heut erkannt. —
Wer aber Wünschen sich ergibt,
Den flieht des Höheren Gedenken,
Der kann dem Höchsten nicht ergeben sein.
Die Andacht, die ich hegte, als ich einst im Wasser stand,

Ward mir zuschanden durch mein Achten auf den Fisch.
Die Buße, die der Wasserweiler störte,
Ward eitel mir durch dieses Weltbehagen.
Trennung von allem bringt allein dem Büßer Heil.
Gemeinschaft aber führt zu allem Fehler.
Auch der zur Höh gelangte Büßer stürzt herab
Durch Umgang. Wie viel mehr der weniger Geübte!
Von Lust nach Eheglück ward mir der Sinn verrückt.
Doch jetzt will eilen ich, mein Heil zu treiben,
Auf daß ich fürder, frei von allem Fehl,
Nicht mehr erleiden werde Menschenleid.
Den Schöpfer alles Dings, des Form kein Denken faßt,
Der feiner ist als Feinstes und doch unermeßlich,
Den Hell- und Dunklen, Ihn, den Herren aller Herrn,
Will ich durch Buße mir versühnen, Vischnu.
In Ihm, allwaltend, allgestaltig, ohne Ende,
Verschlossner wie erschlossener Gestalt,
Soll unbewegt, von Fehlern frei, mein Denken
Allzeit beruhn, auf daß ich fürder nicht
Zu neuen Daseins Qual muß wiederkehren.
In Ihm, der alles weset, fleckenlos,
Dem Herrn des All ohn Anfang, Mitte, Ende,
Ohn den nichts ist, dem Meister aller Meister,
In Ihm alleine berg ich mich, in Vischnu.

Als Saubhari so sich mit sich selbst beraten, da verließ er Haus und Habe samt Kind und Kegel und zog mitsamt seinen Weibern von dannen in den Wald. Hier übte er Tag für Tag die Übungen der Vaikhānasabüßer in aller Strenge und reinigte sich von aller Sünde. Und als so sein Geist die Reife erlangt, da 'übertrug er die heiligen Feuer in sich selbst' und ward Bettelmönch. All seine Werke warf er auf den Ewigen und erlangte so endlich Acyuta's ungewordene, unwandelbare, unsterbliche, höchste Statt. —

So ist denn diese Geschichte Saubhari's von seiner Vermählung mit des Mandhātri Töchtern an berichtet. Wer aber dieses Wandels Saubhari's gedenkt oder ihn liest oder hört oder vernimmt, der soll bis in seine achte Wiedergeburt hinein frei sein unrechten Denkens und unrechten Tuns. Sein Geist soll nicht abirren auf falsche Straße oder zu üblem Ding. Und von 'Meinheit' soll er unberührt sein.

Aus Vischnu-Purāna, Buch 4, Kap. 2 u. 3.

3. WIE MAN DEN TOD ÜBERWINDET

Im folgenden ist *Yama* der Todesgott. *Brahmā* ist eine Art Vizeregent und Statthalter des höchsten Gottes Vischnu, dem dieser, nachdem er ihn geschaffen, die Gestaltung der niederen Welt übertrug. Dieser Brahmā heißt auch Caturmukha = Viergesicht, oder Hiranyagarbha. Er gilt als oberster aller Deva's, aller 'Götter'. Aber diese Deva's sind wie Brahmā selber nur Geschöpfe des höchsten HErrn und seine Diener. Brahmā ist nicht zu verwechseln mit dem *Brahman*, dem absoluten Wesen. Denn dieses ist Vischnu-Nārāyana selber und allein. — Maitreya ist der Schüler des Parāšara und hört von diesem das Vischnu-Purāna.

Da sprach Maitreya:

Die Fragen alle hast du mir
gelöst, o Zwiegeborener.
Nur Eines sage mir noch an.
Zu wissen das verlangt mich sehr.
Der Erde siebenfacher Ring,
die Unterwelt, die Sfärenwelt,
Das ganze weite Welten-Ei
ist voll von Wesen ohne Zahl:
Grobe und feine, gröbste und feinste,
große und kleine, größte und kleinste
Schwärmen in Haufen. Kein Achtelzoll,
der ihrer nicht wäre übervoll!
Sie alle zwingt das Karman-Band
und reißt sie hin in Yama's Macht.
Der stößt in Höllenqualen sie,
bis neu sie packt das Werde-Rad,
Und neu sie aufnimmt, wie zuvor,
Tier-, Menschen-, Götter-Mutterschoß.
Nun sage, der Weisen Fürste,
Sag an, zu hören ich dürste:
Ist Keiner, der was erfindet,
Wie Yama man überwindet?

Parāšara sprach:

Einst schlich ein Knecht von Yama, die Schlinge wurfbereit.
Da flüstert' leise ihm ins Ohr der Fürst des Todes:
Nicht rühr mir an, wer traut auf Madhu-sūdana.
Zwar mein ist alles Volk, doch nicht die Vischnu-Frommen!

Die gut und böse Tat zu richten in der Welt
Hat Brahmā, unser Fürst, mich einstens angestellt.

Doch auch ich selber bin ja nur von Hari's Knechten,
Nicht Eigenherr. Auch mir gebeut der Starke, Vischnu.
Wie Spange, Krone, Ring das eine Gold nur sind,
So weset Er allein in Göttern, Menschen, Tieren.
Wie Wasserstäubchen gehn zur Erde wieder ein,
Wenn sich der Wind gelegt, der sie empor getrieben,
So Götter, Mensch und Tier aus Guna-Fehl zum Ewigen.
Wer diesen wahrhaft ehrt und seinen Lotosfuß,
Wird aller Sündenhaft erledigt. Und vor solchem
Sei auf der Hut wie vor mit Öl gespeistem Feuer.

Da fragte der Knecht:

Woran erkenn ich denn, o Herr, die Hari-Treuen?

Yama sprach:

Wer stets erfüllt die Pflicht, die seinem Stand geziemt,
Gerecht ist Freund wie Feind, nicht greift nach fremdem Gut,
Nicht schädigt, lauter ist, — den wisse Vischnu-treu.

Wes Herz sich rein erhält von dieser argen Zeit,
Wer fleckenlosen Sinns von Irrwahn sich befreit,
Und Ihn im Herzen trägt, — den wisse Vischnu-treu.

Wer fremdes Gold nicht mehr als eitel Heu erachtet,
Auch wenn es Keiner wüßte, so er darnach getrachtet,
Des HErrn allein gedenk, — den wisse Vischnu-treu.

Wie könnte Vischnu auch, klar wie ein Berg Demant,
Da im Gemüte sein, wo Sünde nicht verbannt.
Dem kalten Mondeslicht eint sich nicht Feuers Brand.

Mit lautrem Sinn, der Selbstsucht frei, gestillten Geistes,
Im Wandel rein und aller Kreaturen Freund,
Gütigen, weisen Wortes, der Eitelkeit erledigt:
Wer so getan, dem wohnt im Herzen Vāsudeva.
Und wem im Herzen so der Ewige wohnet,
Der Mann ist aller Welt ein Wohlgefallen,
So wie der Šāla-sproß mit seiner Blätter Prangen
Des Ackers Güte preist, des Säfte er empfangen.

So weiche weit, mein Knecht, hinweg vor diesen Leuten,
Die sich in Müh und Zucht von Sündenschmutz befreiten,
Von Bosheit, Eigensucht und allen Eitelkeiten,
Und Acyuta von Tag zu Tag die Treu erneuten.

Im Herzen, wo der Ewige
Ohn-Anfang-Unvergängliche,
Wo Hari weilt mit seiner Wehr,
Wie käme da die Sünde her!
Vorm 'Sünde-frei' die Sünd zergeht,
Wie Nacht mit Lichte nicht besteht.

Wer aber nimmt des andern Geld, die Wesen schädigt,
Bosheit und Tücke spricht, darob noch keck und stolz ist,
Dem wohnt im Herzen nicht der Unermeßne.
Wer, fleckenvoll, den Wesen Pein bereitet,
Unheilig, opfert nicht, nicht Gabe spendet,
Der Elende geht niemals ein zur höchsten Stätte.
Dem wohnt Janārdana nicht im Gemüte.
Wer selbst beim nächsten Freund, Verwandten, Weib und Kind,
Bei Vater, Mutter, Knecht voll Geiz der Habsucht fröhnt,
Den frevelvollen Mann nicht wisse Vischnu-treu.

Unschönes sinnend, Ungutes wirkend,
allzeit Unedlen in Freundschaft gesellt,
Tag um Tag Bande der Bosheit knüpfend —
den wisse *nicht* Vāsudeva getreu.

Doch wem im Sinne der Ewige wohnet,
der heget immer dies reine Wort:
'Du, Vāsudeva, wesest die Welten,
wesest auch mich, höchster Geist, höchster Herr!
'Lotosgesichtiger, Acyuta, Vischnu,
du trägst die Erde, führst Muschel und Wehr.
'Du sei uns Zuflucht.' — Also sie singen.
Heilig sind solche. Die meide, mein Knecht!

Wem so im Sinne weilt das wandellose Sein,
Dem komme weder du noch ich zu Augenschein!
Dem, der den Diskus trägt als ewig starker Held,
Gehört ein solcher an, geht ein in Seine Welt.

Vischnu-Purāna 3, 7, 1—34.

4. GLAUBENSKÄMPFE

Seines Thrones, seines Reiches von dem Bösewichte Duryodhana beraubt, irrt der edle König Yudhischthira mit seinem treuen Weibe Draupadī, seinen Brüdern Bhīmasena und Arjuna und seinen jungen Söhnen in der Fremde, ruhelos schweifend und flüchtend von Wald zu Wald, von Gebirg zu Gebirg, voller Verzeihung noch gegen seinen Feind. Trotz dem Drängen seiner Freunde bleibt er seinem Schwure getreu, der ihn bindet, zwölf Jahre lang nichts gegen den Usurpator zu unternehmen. Während er standhaft bleibt in allem Leide, bricht Draupadī, wie einst Hiobs Weib, in bittere Klagen aus. Wir fassen ihre Worte zusammen und versuchen, sie in Versen frei zu übertragen. Zum Vergleiche sind einige Stücke in der Anmerkung in genauerer Übertragung beigefügt.

Draupadī sprach:

(Eitel ist Tugend!) Ein ewig Geschick
bindet und wirbelt uns alle umher![1]
Edelmut, Rechttat, Verzeihen, die Treu,
Gütigkeit nützen dem Menschen zu nichts.[2]
Denn könnte sonst ein solches Ungemach
dich treffen oder deine edlen Brüder hier,[3]
Die ihr nicht jetzt, nicht sonst, das Leben selbst
für süßer hieltet als Gesetz und Pflicht!
Dein Königtum war Recht, dein Leben Glaube;
das zeugen Fromme, das die Götter selbst.
Du ließest eher ja die lieben Brüder,
den Bhīmasena und den Arjuna,
Der Söhne Zwillingspaar und mich, dein Weib,
eh du vom Rechte wichest einen Schritt.
'Den König, der das Recht schützt, schützt das Recht':
So hört ich sagen — dich hats nicht geschützt.

Mein Herz ist mir verwirrt, mein Sinn
verstört von deinem Ungemach.

---

[1] 2. [Vom Karman-Geschick bestimmt ist die Welt in immer
wiederholter Wiederkehr eines jeden nach seiner Weise.
Daher die immer neuen Werke (übler Frucht). Nach Lösung von Karman
aus Gier trachtet der Mensch.
Dieser Vers 2 scheint eingeschoben zu sein.]

[2] 3. Nicht durch Recht und Edelsinn, nicht durch Verzeihen und Redlichkeit
Erlangt man Wohl, noch durch Mitleid.

[3] 4. Wenn dich, o Bhārata, solch Ungemach, untragbares, traf,
Du warsts nicht schuld, noch diese deine Brüder, hochberühmt.

Und alter Sage düstrer Klang
schlägt wieder mir ans innre Ohr:[1]

'Sklaven sind alle, in Herren-Gewalt.
Liebes und Leides, Wonne und Weh
'Füget der Schöpfer, in eherner Spur
folgend den Werken, die früher gewirkt.
'Hölzerne Puppen, am Faden gelenkt,
regen die Hände, heben den Fuß:
'Er aber spielet sie. Er — wie der Raum
alles durchdringet — durchwirket sie all,
'Wirket den Frevel und wirket das Recht,
Herrscher allein *Er*, sie allein Knecht.

'Stiere am Strick, durch die Nase gezwängt,
Vögel, am Fuße vom Bande gezerrt,
'Perlen, auf Schnüre nach Willkür gereiht,
Hölzer, vom Strome weiter geschleppt,
'Grashalme, wehrlos vor Sturmes Gewalt
schwankend, die Spitzen zu Boden geneigt:
'So sind wir Menschen in seiner Gewalt
Blindlings und machtlos zu Wohl oder Weh.
'Rechttat und Sündetat ordnet er an.
Himmel und Hölle verhängt sein Gebot.
'Tief in den Wesen liegt er versteckt.
Keiner mag sagen: Da, siehe, ist Gott!'[2]

Wie Holz mit Holz und Stein mit Stein
und Eisen man mit Eisen bricht,
So schlägt Geschöpfe durch Geschöpf,
der 'Heilig', der 'Urvater' heißt!

---

[1] 20. Größte Verwirrung trifft mich. Mein Geist ist ganz voll Qual,
Erfahrend dies dein übermäßiges Mißgeschick.
21. Auch führt man hierzu an folgende alte Saga:
'In Išvara's Macht steht die Welt, nicht in eigener.
22. Der Schöpfer allein verhängt Wehe und Wohl, Liebes und Leides,
Den Kreaturen, der Allherr, gemäß dem früheren Werk.
23. So wie ein kunstfertiger Mann eine hölzerne Puppe (Marionette)
die er zusammengefügt hat,
Glied um Glied sich bewegen läßt: ebenso ist es mit diesen Geschöpfen.

[2] Eingegangen in die Geschöpfe, schaltet er, und nicht kann
man ihn (unterscheidend) bezeichnen mit 'dieser da'.
Dieser Vers scheint zu sagen: Eingegangen in den Naturlauf, ist er mit diesem so ganz eins, daß kein Unterschied mehr ist zwischen göttlichem Walten und dem Natur-fatum selber.

Er fügt zusammen, löset auf,
wie blinde Willkür ihm gebot,
Und wie ein Kind mit Kindertand
treibt er mit den Geschöpfen Spott.
Kein Vater ist ER uns! Der Grimm
treibt ihn. Wie Fremde sind wir ihm.
Du liegst im Staub, dieweil der Wicht
Duryodhana im Glücke schwebt.
Ich *schelte Gott*, der ruhig blickt,
ob Frechheit gleich ihr Haupt erhebt.

Da antwortete Yudhischthira und sprach:

Wohl tief und fein und wortreich ist,
o Draupadi, die Rede dein,
Ich hörte wohl, doch billige nicht.
Denn was du sprichst, ist Lästerung.
Ich frage nicht nach Lohn des Tuns,
o Königskind! Ich tu's, weils recht.
Ich spende, weil die Spende ziemt,
und opfere, denn das ist Gebot.
Ob Frucht, ob keine — was ich soll,
tu ich, o Weib, nach meiner Kraft
Die Pflicht erfüllend, weil sie Pflicht,
nicht weil Erfüllung Früchte bringt.
Was heilge Schrift, was Edler Bild
mir weist zu tun, dem folg ich nach,
Und ohne Zwang, denn von Natur
geht mir mein Sinn auf Recht und Pflicht.

Wer die Tugend melken will,
Wer die Pflicht zu Markte führet,
Wer sie tut, doch ohne daß
Glaubenskraft das Herz ihm rühret,
Kennt so Pflicht wie Tugend schlecht
Und verpaßt den Lohn erst recht.

Laß deine Rede, rühre nicht
an heiligen Glauben[1] und Gesetz.

[1] Dharma ist Religion und Gesetz zugleich.

Als Tier kehrt in die Welt zurück,
wer nicht dem Glauben Glauben hält.
Wem nicht Gesetz und Seherwort
unwankend stehn, dem Schwachgemüt
Bleibt zugesperrt die ewige Welt,
wie Vedabuch dem Šudra-Knecht.
Der ist in seinem Sinn verwirrt,
der zweifeln kann an Schrift und Recht.
Die Seher, in Erkenntnis fest,
schilt Narren wohl der eitle Tor.
Am Glauben zweifelnd will er nur
sich selber traun, nichts anderm sonst.
Nach Heil verlangt ihn nicht, er sucht
nur, was die Sinne reizt, und sieht
Nur, was der Welt vor Augen liegt.
Dem Höhern ist sein Blick verwirrt.
Oh, wahre du den Glauben dir,
den alle Edlen stets geübt,
Den alten — Sehern einst vertraut,
allwissenden, allschauenden.
Er trägt allein, o Draupadi,
nach Himmelsräumen Schmachtende,
Wie über Meeresflut das Schiff
zum andern Ufer Trachtende.
Frucht folgt dem Werke! Wer so weiß,
ist auch bei Wenigem vergnügt.
Wer so nicht weiß, der blöde Tor
wird auch bei Vielem nimmer froh.
Wie aber gut und böser Tat
die Frucht entspringe und gedeih,
Das ist ein Gottgeheimnis und
der Welt verhüllt. Die Himmlischen
Behütens streng. Denn, Königskind,
Gottheiten sind geheimnisvoll.
Siehst du gleich nicht der Tugend Frucht
mit Augen hier, doch zweifle nicht,
Daß Götter sind und Recht; und treu
üb' Opfer, Spende, wie es Pflicht.

Dir schmelze der Zweifel wie trübes Gewölk!
Unglaube weiche! Neu fasse es fest:
'Wahrhaftig ist alles, hienieden wie dort.'
Den höchsten Schöpfer der Wesen, den HErrn,
Nicht lästere fürder! Oh, lerne ihn treu,
Und neige das Haupt Ihm, dem ewigen Hort.[1]

Aus Mahābhārata, Vana-parvan, 30 f. zusammengezogen.

[1] Genauer: Dem, durch dessen Gnade der Sterbliche, wenn er Sein Bhakta ist, zur Unsterblichkeit eingeht. — Der 'HErr' ist Vischnu. Das ganze Stück atmet den hohen Geist des echten Kernes der Gītā. Es liegt noch vor der eigentlichen sektarischen Bildung der Vischnu-Theologie.

5. NĀRĀYANA, DER GOTT VON ŠVĒTA DVĪPA

Für die Bhāgavata's ist später Nārāyana nur ein anderer Name für Vischnu. Dieser und jener sind ein und derselbe. Aber in frühen Zeiten ist er, wie es scheint, ein besonderer Gott gewesen, vielleicht auch der Gott einer besonderen Stammesgemeinschaft, der erst später mit Bhagavant und mit Vischnu in eins verschmolzen wurde. Im Mahābhārata, im zwölften Buche, im Šānti-Parvan ist ein Bericht eingefügt, der hier zwar schon ganz mit späterer Spekulation umgeben ist, und der ihn selber schon offensichtlich mit Vischnu in eins setzt, der aber zugleich noch sehr altertümliche Züge trägt und einen ursprünglichen Gottestypus durchscheinen läßt, der von Vischnu und Bhagavant deutlich einmal verschieden gewesen ist. Dieser Gott wohnt nicht, wie Vischnu, hoch über dem Himmel, hat nicht wie Bhagavant seine 'höchste Stätte' in Vaikuntha, sondern er wohnt weit, weit fort im höchsten Norden, jenseits des Weltozeanes, auf der 'Weißen Insel' oder auf dem 'Weißen Kontinente'. Hier wird er von seltsamen weißen, seligen Wesen verehrt, die Häupter wie Sonnenschirme und auch sonst eine sehr seltsame fysiologische Ausstattung haben. Beim Gebete haben sie — auffallenderweise — die Richtung gegen Nord und Ost. Ihre Verehrung ist nicht die der vedischen oder sonstigen Opfer, sondern eine geistige der Anbetung und der liebevollen Hingabe. Er selber aber ist nicht der Gott im gelben Gewande, mit Kränzen, Waffen oder himmlischem Schmucke geziert, wie Vischnu-Bhagavant, sondern wenn er erscheint, so zeigt er sich in seltsam märchenhafter Form mit widersprechenden Wunderprädikaten. Er gleicht keinem der alten vedischen Götter. In seiner wundersamen Übernatürlichkeit, Fremdheit und fast reinen Geistigkeit gleicht er noch am ehesten dem alten ehrwürdigen, hohen Varuna. Von seinen Dienern verlangt er die volle, ausschließende 'Einspitzigkeit' im Dienste. Und nur der höchsten Treue und hingebenden Liebe, nicht dem Opferwerk oder der priesterlichen Magie läßt er sich schauen. Die ihm Ergebenen stehen höher als Priester, Weise, Büßer und Heilige. Mit Vischnu eins geworden, geht sein Name nicht verloren, vielmehr er behält einen fühlbar feierlichen und geheimnisvollen Klang.

(Mahābhārata, Šānti-Parvan, 338 ff.)

Der König Vasu Uparicara, ein eifriger Diener Nārāyana's veranstaltet seinem Gott ein Opfer. Bei diesem Opfer macht sich der Gott dem Könige sichtbar, aber nicht dem Priester Bṛihaspati. Darob erzürnt dieser. Die Weisen Ekata, Dvita, Trita erzählen ihm nun zur Besänftigung ihr eigenes Erlebnis, indem sie zugleich Auskunft geben über die Eigenart dieses Gottes und seiner Verehrung.

Nicht zu zürnen ist jenem Gotte, dem diese Gabe dargebracht wird.
Denn weder du noch wir vermögen ihn zu schauen.
Wem er Gnade verleiht, der allein ist würdig, ihn zu schauen.

Und weiter sprachen sie:

Wir selber, die wir doch des Brahmā berühmte geistige Söhne sind,
Sind einst des Heiles wegen in die Nordgegend gezogen,
Haben tausend Jahre schärfste Kasteiung geübt,
Auf einem Bein stehend, schier zu Holz geworden, gesammelten Geistes.
Im nördlichen Teile des Merugebirges, am Milchmeerufer:
Da war es, wo wir so rauhe Kasteiung übten.
'Wie schauen wir doch den Gott, der Nārāyana ist,
'Den Erwünschten, den Gabenspender, Ihn, den Göttergott, den ewigen.
'Wie schauen wir Gott Nārāyana', so fragten wir.
Da, beim Gelübde-Abschluß-bade, rief eine körperlose Stimme,
Durch ihren lieblich-tiefen Klang entzückend:
'Wohl geschehen ist Euere Kasteiung, o Weise mit reinem Geistesinnern.
'Wissen wollt Ihr Treuen: 'Wie schauen wir jenen Herrn?'
'Nördlich des Milchmeeres liegt Švetadvīpa[1], groß an Glanz.
'Da sind Menschen, mondglänzende: Die sind ganz Nārāyana-gesinnt.
'Einspitziger Liebe voll sind sie Höchstgeistes[2] (echte) Bhakta's.
'*Die* können dem tausendstrahligen Gott, dem ewigen, nahen,
'Ohne der Sinneswerkzeuge, der Nahrung zu bedürfen, ohne Augenblinzeln, wohlduftend[3].
'*Einspitzige*' sind diese Männer auf Švetadvīpa.
'Dahin gehet, Ihr Muni's. Dort tut sich unser[4] Selbst kund.'
Als wir alle diese körperlose Stimme vernommen,
Sind wir auf dem gewiesenen Wege nach jenem Lande gezogen.
Doch als wir hingelangt, Sein gedenkend, Seines Anblickes begehrend,
Da prallte unser Schauen an Ihm ab,
Und glanzgeblendet vermochten wir nicht den Puruscha zu schauen.
Da kam uns, unser Sinnen auf den Gott richtend, die Erkenntnis:
Nicht läßt er sich alsbald schauen ohne (erneute) Kasteiung.
So übten wir sogleich aufs neue hundert Jahre lang große Kasteiung.
Da sahen wir dann nach vollzogenem Gelübde schöne Männer,

[1] 'Wittö', Weißinsel. Aber, wie es scheint, nicht als Insel, sondern als Kontinent gedacht, der das Milchmeer begrenzt. [2] Puruschottama. Wird fast Eigenname. [3] Kennzeichen jenseitiger Wesen. [4] Nārāyana's.

Weiße, dem Monde gleich glänzend, mit allen guten Zeichen versehen,
Die Hände immerdar gefaltet, betend gen Ost und Nord.
'Geistiges Gebet' — so heißt die Art, wie diese Edlen beten.
Daran freut sich Hari, weil es ganz einspitzigen Geistes ist.
Wie aber der Glanz der Sonne sein wird am Ende der Weltzeit,
So war der Glanz eines jeden dieser Männer.
'Glanzort ist dieses Land' — so dachten wir.
Keiner ist da dem andern über: alle sind gleichen Glanzes.
Plötzlich nun sahen wir ein Leuchten entstehen
Wie von tausend Sonnen auf einmal, O Brihaspati.
Die Männer insgesammt liefen eilig darauf zu,
Und, die Hände gefaltet, riefen sie voll Freude:
'Verneigung dir!'
Dann hörten wir sie (Gebete) sprechen mit mächtigem Hall.
Darin nämlich besteht dieser Männer Opferspende für diesen Gott.
Wir aber, durch seinen Glanz plötzlich der Vernehmung beraubt,
Sahen gar nichts, Blick-, Kraft-, und Sinn-entrafft.
Nur das Wort, das jetzt weithin erscholl, ward von uns gehört:
'Sieg ist dir, Lotosaugiger, Beugung dir, Allbewirkender!
'Beugung dir Hṛischīkeša, Hochgeist, Erstgewordener.
Dies Wort, regelrichtig gesprochen, vernahmen wir.
Gleichzeitig wehte ein Wind, rein und aller Düfte reich,
Himmlische Blumen und Opfer-Kräuter herzu.
Zu diesen Männern, weil die fünf Opfer-Tagzeiten kennend, weil einspitzig
Und weil versehen mit höchster Bhakti in Gedanken, Worten, Werken,
War darum Hari, der Gott, gekommen (und erschienen) als sie ihre Stimmen erhoben:
Wir aber schauten ihn nicht, indem er durch seine Wunderkraft uns den Blick verhielt.
Als dann der Wind aufhörte und die Spende dargebracht war,
Da wurden wir sorgenvollen Gemütes.
Denn unter den Tausenden dieser Reinheit-entstammten Männer
Kümmerte sich um uns kein einziger, weder mit Gedanke, noch Blick, noch Wort.
Vielmehr in Abstand sich haltend, einzig der Liebe (zu ihrem Gotte) ergeben,
Erwiesen sie uns keine, ganz nur Brahman-Liebe übend.

Da sprach zu uns ganz Matten und Abkasteieten
In Abstand sich haltend ein unkörperliches Etwas:

Der Gott sprach:

'Ohne alle Sinnesorgane sind diese Männer rechte Schauer.
'Sie, die besten der Zwiegeborenen, die Ihr sehet, haben den Götterherrn geschaut.
'Ihr aber, Muni's, geht jetzt eilig von hier, wie Ihr gekommen.
'Denn kein Nicht-Bhakta kann den Gott sehen.
'Nur die nach langer Zeit die Einspitzigkeit erreicht haben,
'Können Ihn, Bhagavant, erblicken, der in Seinem Glanze schwer schaubar ist.
'Doch sollt Ihr später, o Edelste der Zwiegeborenen, ein großes Werk vollbringen.
'Am Ende dieser Kṛita-Weltzeit, bei der Zeitenwende,
'Im Treta-Yuga dieser Vāivasvata-Periode
'Sollt Ihr Gehilfen der Götter sein bei Vollbringung ihres Werkes.'
Als wir diese Wunder-Stimme, süß wie Nektar, gehört,
Da brachte uns seine Gnade alsbald in das Land, wohin wir wollten.
So war es denn selbst uns mit schwerer Kasteiung und Opfern jeder Art
Nicht möglich diesen Gott zu schauen. Wie könntest *du* ihn denn schauen:
Nārāyana, das hohe Wesen, den Allschöpfer, auf den allein alles Opferwerk geht,
Sonder Anfang und Ende, den Verborgenen, den Götter und Dämonen anbeten.

6. NĀRĀYANA'S WUNDERWESEN

(Aus demselben Buche, 341)

Nārada, der weise Götterbote, ist gleichfalls nach Śveta dvīpa gelangt. Er preist den Gott mit seinen vielen wundersamen Namen. Dann heißt es weiter:

Und dieser 'Bhagavant', so gepriesen mit seinen verborgenen und wahrhaftigen Namen,
Zeigte sich diesem Muni Nārada in seiner Allgestalt:
In etwa wie der Mond, doch lichter, in etwa ganz anders als der Mond,
In etwa Feuer-förmig, in etwa in nur geistig wahrnehmbarer Gestalt,
In etwa wie Papageiengefieder, in etwa wie Kristall,
Hier dunkel wie Augenschminke und dort glänzend wie Gold,
Hier korallenfarben und dort weißfarben,
Hier golden glänzend und dort wie Katzenauge,
Hier wie Blau-Beryll, dort dem Smaragde gleichend,
Hier schimmernd wie Pfauenhals, dort wie eine Perlenschnur.
Solche Farben in Vielfalt trug der Ewige an seinen Gestaltungen (?).
Tausendäugig war der Hehre, hunderthäuptig, tausendfüßig,
Mit tausend Leibern, Armen, und bald wieder 'verborgen'.
Aus seinem Munde ließ er das Om erklingen[1] und darnach die Sāvitrī,
Aus seinen anderen Munden die vier Veden in Vielzahl.
Das Āranyakam sang der Gott Hari, Nārāyana, der Mächtige.
Vedī, Krug, weiße Juwelen, ein Schuhepaar, Kušagraß,
Fell, Stab und lohendes Feuer,
Trug in acht Händen der Götterfürst als Opferherr.

[1] Dies und das Folgende sind offenbar brahmanisch-priesterliche Zutaten.

7. GOTT UND GÖTTER

Eine Unzahl von Deva's, von 'Göttern', hatte die indische Mythologie ausgebildet. Wie verhielt sich' zu all den 'Göttern' der eine, einzige GOTT, Vischnu-Nārāyana? Wie setzte sich die Theologie mit der Mythologie auseinander? Wie konnte sie behaupten, daß in Wahrheit nur Vischnu-Nārāyana allein anzubeten, zu lieben, zu verehren sei, wo doch so viele heilige Texte den Dienst so vieler anderer Götter verordneten?

Hierüber will die *Brihad-Brahma-Samhitā* in Buch 3, Kapitel 7 Aufschluß geben. Alles, was lebt und webt, sagt sie, ist nur der *Leib* der ewigen Gottheit. Auch Geist und Geister, auch die Deva's sind nur *Machtentfaltungen* oder *Throne* von ihr. Wohl sind die Deva's viel höhere Wesen als der Mensch. Er schuldet ihnen Verehrung. Aber anzubeten ist in ihnen allen nur der Eine, der sie geschaffen und auf ihren Platz gestellt hat und in ihnen immanent ist. ER ist der Gott auch der 'Götter'. — Unsere Frage wird hier verhandelt im Anschluß an die *Gāyatrī* oder *Sāvitrī,* eine uralte Gebets- und Kontemplationsformel, die noch heute fast in allen Sekten Indiens hochheilig gehalten und täglich gebetet wird und etwa die Rolle spielt wie bei den Juden das Schma' Jisrael. Sie lautet nach Rig-Veda 3, 62, 10:

Jenes wünschenswerte Licht
Des Gottes Savitri lasset uns sinnen.
Unser Sinnen wolle er fördern.

Es wird nun erzählt, wie die Asketen zum Deva Brahmā kommen, um sich von ihm über theologische Fragen belehren zu lassen. Sie wissen noch, daß in der heiligen Formel ursprünglich *Savitri,* der Sonnengott, der auch *Āditya* heißt, verherrlicht wird, und sind nun im Zweifel, wieso doch alles Gebet nur auf Vischnu allein gehen könne.

Die Asketen fragen:

Nach der Schrift, o Vater, ist doch Savitri die Gottheit,
die die heilige Gāyatrī meint.
Wie kann in ihr denn Vischnu gemeint sein?
Den Zweifel löse uns.

Brahmā antwortet:

1

'Der Geist, der in Āditya weilt, das bin Ich (Vischnu) selber' —
So steht es fest.
Auch Āditya ist Vischnu's Leib und so mit Ihm eins.
So preist ihn die Schrift.
Weil ER in Savitri weilt, wird ER selber hier Savitri geheißen.
So ist's zu verstehen.

Nur so nennen die Weisen den Savitri
als den Gott der Gāyatrī.
Nicht als unabhängig-eigenherrlich Wesen
meinen sie ihn.
Denn alles ist alleine von Nārāyana geworden,
wie die Schrift verkündet.
Darum hat alle Welt, soweit sie auch erschaut wird,
nur Ihn allein zum Herrn.
So geht denn alle Erkenntnis und alles Werk,
Kasteiung und heilige Schrift allein auf Ihn.
Sūrya, Indra, Agni, Vidhi, Soma, Rudra,
Luft, Erde und Wasser
Haben in Vāsudeva allein ihr 'Selbst'.
Auch 'Feld und Feldkenner'[1].
Erweisungen Hari's sind sie alle,
sind sein 'Ehrenthron'.
Von Ihm in Ungeschiedenheit allein
sind sie zu ehren
Tag und Nacht von denen,
die nach dem Heile suchen.
So meditiert man in der Sāvitrī denn Ihn allein,
wie er mit Muschel, Diskus, Keule,
Mit Diadem und Schmuck in der Sonnenscheibe weilt,
zugleich von der Sonne verschieden.
Denn klar ist es ja: *'Unser Sinnen fördern'*
kann kein anderer als Er.
Das Wort der Schrift: *'Der in der Seele weilt'*
zeigt ja, daß Hari jeder Seele Seele ist.
Und: *'Āditya ist unter allen Wesen*
des Höchsten Auge', heißt es doch.
So meint die Gāyatrī auch ihn nur
als einen 'Ehrenthron' Vischnu's.

2

Geschrieben steht:
'Welch Gottesform auch je ein Mensch
mit treuem Glauben ehren mag,

[1] Leib und Seele.

Dem macht solch Glauben unerschütterlich
der Ungewordene.
Mit solchem Glauben übt er sich alsdann
im Dienste gegen seinen Sondergott,
Und kommt dadurch — von Hari ihm verliehen —
zu seiner Wünsche Ziel.
Jedoch nur *endlich* ist die Frucht,
die solchem Mann 'geringen Opfers' wird.
Und nur zur Deva-Stätte kann gelangen, wer
den Deva's opfert.
Allein die IHM Ergebenen
gehn ein zu Hari's Wonne.'
Ihn, der in allen Wesen tief verborgen weilt,
vermögen Toren
Nicht zu erkennen als den Höchsten: sie,
die Leib und Seel auch sonst verwechseln stets.
Darum erlangen sie auch niemals Ihn,
der in der Seele selbst der Seele Seele ist:
Acyuta, der gebeut und es geschieht,
Hari, allwissend, allerweisend,
Den ewig Seligen, das höchste Ziel und Gut,
das höchste Brahman selbst.

3

So also ist's: Der Betende,
der nach der ewigen Statt verlangt,
Der betet in der Gāyatrī
allein nur Vischnu an.
Er, der Erhabne, ist der alles Füllende,
Von ihm Erfülltes ist all das, was geht und steht.
Das Ding ist nicht bekannt,
das wäre ohne ihn.
Brahmā, Ganeša, Rudra,
Indra, der Sonnen-Herr:
Sie alle sind der Leib,
sind Throne Vāsudeva's.
Drum betet sie nicht an!
Wer sie als Vischnu's Leib,

Doch nicht gesondert ehrt,
der heißt der Meinige.
Nur Hari's Thron und Knecht,
Hari's Vasall sind sie.
Ohn' Ihn, für sich allein — wie wären Kreaturen
für den verehrbar, der zum höchsten Heile strebt!
Der sucht nur Hari's Dienst,
sucht Heil an Seiner Stätte,
Ehrt andere nicht: es sei,
daß er in Ihm sie schaut.

Dieses und die nächstfolgenden Stücke sind entnommen der Brihad-Brahma-Samhitā. Sie gehört zu der zahlreichen Klasse der Samhitā's, die etwa vom vierten bis neunten Jahrhundert in der Gemeinde der Bhāgavata's entstanden und ihre Lehre und den Kultus der Pāncarātra's fester ausgestalteten. Vgl. Introduction to the Pāncarātra and the Ahirbudhnya Samhitā, von Otto Schrader, Madras, 1916. — Unsere Samhitā ist eine der letzten und steht dem reifen System des Rāmānuja bereits sehr nahe.

8. EINSPITZIGKEIT

Aus Brihad-Brahma-Samhitā, 4, 8

Ein König kommt zu Rudra, dem hohen Deva, der auf den schneeigen Höhen des Himālaya in erhabener Einsamkeit seine erlauchte Stätte Kailāsa hat. Rudra gilt als der Patron aller Büßer und Asketen, aller Yogin's und Mönche und derer, die durch Kasteiungen und 'eigene Werke' das Heil zu erwerben suchen. Der König fragt ihn nach dem besten Mittel, das Heil zu gewinnen. Da sagt ihm Rudra ein seltsames Wort: das einzige Mittel zum Heile sei '*Einspitzigkeit*'. Besser denn alle Yoga's, alle Büßerei und alle Heilspraktiken sei es, *einspitzig* zu sein. Und nur der *Einspitzige* erreiche die höchste Stätte.

Der König fragt:

Wer ist denn das? Wie wird man das?
Dein Schüler bin ich. Lehre mich.

1. Du sollst nicht andre Götter haben neben mir

Hehr-Rudra antwortet:

Nichts hilft dazu, ein Yogin sein,
Kasteiung nichts und Werke nichts.
Wär's anders, alle Himmlischen
zu Büßern würden allzugleich.
Nur wer *erkoren* ward vom HErrn,
von Bhagavant, dem höchsten Geist,
Der einzig nur in dieser Welt
vermag 'einspitzig' Ihm zu sein.
Einspitzig ist, wer in der Welt
von unten an bis oben aus
Nicht Tieren, Menschen, Göttern nicht
des Höchsten Ehre überträgt.
Einspitzig ist, wer Weib und Kind
und Gut verläßt für Acyuta,
Verläßt die Lust zu Welt und Fleisch,
verläßt der fremden Götter Dienst,
Genuß nicht sucht, nicht Seligkeit,
nicht sonstwie sorgt, was wert und lieb,
Allein Nārāyana-gesinnt,
Nārāyana allein genaht,
Wer seine Lust hat an dem HErrn,
sein Wort im Herzen, Leid-geübt,

Nichts hofft, nichts sinnt als nur allein
im Bunde mit Nārāyana,
Wer fern sich hält mit Blick und Wort
und Tastung jedem, der getrennt
Von Hari's heiligem Verein,
ihm Tisch, Verkehr und Haus verschließt,
Die Reinheitsregeln pflichtgetreu
in Speise, Trank und Tracht erfüllt.
Sein inn- und äußerlich Gebet
ruft Vischnu's Namen einzig an.
Er kennt nicht *andrer Götter* Dienst,
Gelübde, Anruf oder Schau,
Fragt nicht nach ihrer Frucht, trägt nicht
der andern Siegel oder Tracht,
Jauchzt nicht zu ihren Sabbaten
und kehrt von ihrem Fest den Blick,
Wallt nicht zu ihrem Heiligtum,
gelobt nicht und betreut sie nicht,
Kennt andrer Götter Ritual
und andre heilige Bräuche nicht,
Als nur allein Nārāyana's,
des einzigen Schutzherrn aller Welt.

2. *Sorget nicht*

Auch Bhagavant ist ein 'eifriger Gott', der den Menschen ausschließlich und ganz für seinen Dienst beansprucht, wie Jahveh im ersten der 'zehn Gebote'. Als Luther dieses erste Gebot auslegte, gab er ihm neben der Ausschließlichkeit der Gottesfurcht noch einen tieferen Sinn. Nicht nur Gott *allein,* sondern zugleich ihn im *höchsten Sinne* fürchten, *vertrauen* und *lieben* ist gefordert. In diesem Sinne ist nach Luther das erste Gebot dann das alle anderen einschließende Gebot, das durch sie alle hingeht wie 'Schele und Bügel'. Und zugleich das schwerste aller Gebote, dessen Erfüllung nicht möglich ist 'aus eigener Kraft und Werken', sondern 'aus Gnaden allein'. — Auch Rudra erklärt die 'Einspitzigkeit' im folgenden als Vertrauen und Liebe. Und auch in Indien ahnte man etwas davon, daß kein Mensch sich selber einspitzig machen könne durch Werke oder 'Hilfsmittel', sondern daß das Sache sei ewiger Gnade und ewiger Gnadenwahl.

Einspitzig, König, höre an, ist, der *das Sorgen* lassen kann,
Wie Kinder tun. Sie sorgen nicht um Leib und Wohl. 'Die
Mutter sorgt'.

So wirft auf Vāsudeva er, auf Bhagavant der Sorge Last,
Den Hüter, den Versorger, und nur ihm zu *dienen* sorgt er sich.
Ein treuer Diener sorgt allein, wie er des Herren Dienst nicht bricht.
Für eigne Wohlfahrt sorgt er nicht. 'Er wirds versehen', traut er fest.
So traun auf Vāsudeva sie, zu Vāsudeva hin sie fliehn,
Stehn treu im Dienste Bhagavant's und werfen alle Sorg' auf Ihn.

ER, der die Schwäne weiß gefärbt,
Die Papageien grün geziert,
Den Pfauen gab die bunte Pracht,
Wird meine Sache wohl versehn.

Ob ich gehe oder stehe, schlafe oder bete an,
Ob ich Psalmen singe, esse, trinke oder was ich tu',
Immer weilt mir auf der Spitze meiner Zunge dieses Wort,
Dieser eine, dieser werte Name: 'O Nārāyana!' [1]

3. Einigung durch Dienst

Zwiefach, o König, ist verknüpft mit Vischnu der Geschöpfe Schar:
Im Allgemeinen einerseits und wieder im Besondern noch.
Im Allgemeinen ist mit ihm verknüpft all das, was webt und lebt,
Sofern es einst aus ihm entsprang und jetzt durch ihn das Leben hat.
Wohl eint dies Ihm, doch *der* Verband ist nicht vermögend, *Heil* zu leihn,
Zu lösen vom Samsāra-Band. Dazu muß *bessre* Einung sein.
Das ist die zweite, die ich dir als die *'besondere'* genannt:
'Sein Diener sein'. Nur *der* Verband macht von der Weltenbindung frei.
Er kommt zustande, wo durch Leid das Herz zuvor bereitet ward.
Er ist der völlige Verzicht auf andern Wert, er ist des Selbst
Vernehmung, ist mit Wort und Leib und Geist [2] zu tun zu jeder Frist.
Und wie erlangt man ihn? Kein *Tun*, kein menschlich Mittel stellt ihn her.

---

[1] Nämlich indem er den heiligen 'achtsilbigen' Mantra, mündlich oder nur geistig, betet: Om, namo Nārāyanāya. Auch der christliche Mystiker übte ein solches immerwährendes geistiges Gebet. Der 'Mantra', den er dabei betete oder sann, war der *Name* Jesu. Diesen soll er, so ward vorgeschrieben, täglich, stündlich, bei jeder Arbeit, bei jeder Gelegenheit, ob er sitzt, geht oder steht, ob er ißt oder trinkt, beten. Es war die *μνήμη Θεοῦ* in der Form der *νοερὰ εὐχή*. [2] Das ist wieder die *εὐχὴ νοερὰ* des Mystikers.

Er ist die 'Wirkung ohne Grund', die Grund nicht hat im Menschenwerk.
Das Herz dir lösen aus der Welt kann Büßung nicht, Versenkung nicht.
Allein aus Gnaden Hari's wird sie dir verliehen, ohne Grund.

4. Summum bonum

Wer, König, angeschaut den Strom der Welt, den unaufhaltsamen,
Dem stirbt Begier und Lust zumal nach irgend einem Erdengut.
Weib, Kind und Freunde, Kraft und Macht — nichts freut mehr, was nicht Vischnu ist,
Sowie den Liebenden nichts freut, wenn die Geliebte er vermißt.
Zu Govinda die Lieb' allein, im Überschwange stillt das Herz.
Und — wahrlich, wahrlich, sag ich dir — die wird durch *Gnade* nur erlangt.
Nur wessen selber ER begehrt, der Gnadenhort, zu Gunst und Huld,
In dem entsteht einspitzige Lust am HErrn. Kein ander Mittel ist.

5. Verheißung

Des HErrn *Verheißung* höre noch für alle, die einspitzig sind:

'Wer völlige Einspitzigkeit als Gnadenmittel fest ergreift,
'In ihr sich übend MIR anhängt, dem — wie ich ihm die *Liebe* gab —
'Verleihe die *Erkenntnis* ich, durch die er geht den Weg zu mir.
'Aus Gnaden löse ich ihm auf das Dunkel, das der Irrtum zeugt,
'Eingehend selber in sein Herz, mit der Erkenntnisleuchte Glanz.'

6. Gnadenwahl

Wen Seiner Gnade Blick zuvor *ersah* am Tage der Geburt,
Der nur von allen Leuten kommt behende zur Einspitzigkeit.

ER selber wählt, und wen Er wählt,
dem schenkt Er selber alsobald
Gierfreiheit und Erkenntniskraft.
Durch sie einmütig hingelenkt
Mit Herz und Sinnen ganz und gar
zu Ihm, der aller Welten Selbst,
Erlangt er dann den höchsten Ort,
den Vischnu heiligen ewigen Hort.

9. DER GLAUBENS-ZEUGE

Aus Vischnu-Purāna 1, 17—20

Aus Wahn zum Wahren leite mich.
Aus Nacht zum Lichte leite mich.
Aus Tod zum Leben leite mich.
Brih. Ar. Upanischad

Parāšara sprach:

Nun vernimm, o Maitreya, den Wandel des frommen, edeln und hochgesinnten Prahlāda. — Es war einmal ein König der Greule, der hieß Hiranyakašipu. Er hatte große Kasteiung geübt und dafür von Brahmā Gnadengaben erhalten. Damit brachte er die ganze Dreiwelt unter seine Gewalt und riß an sich die Macht Indra's und des Sonnengottes und der Götter von Luft und Wasser und Feuer und spielte den Herrn des Mondes und den Gott des Reichtumes, ja Yama selber. Und alle Spende und Opfer für die Götter fraß er, und die Götter erbebten und flohen aus dem Himmel, versteckten sich in Menschengestalt und irrten auf der Erde umher. Als er nun Herr der ganzen Dreiwelt geworden war, da hauste er in seinem Kristallpalaste herrlich und in Freuden und ließ sich aufwarten von den Feen und den Heiligen und den Schlangen-Elfen. Die machten Musik, sangen und riefen Viktoria, und die Feen tanzten lieblich, während er beim Gelage saß und den Becher schwang. — Er hatte aber einen Sohn, den trefflichen Prahlāda, einen jungen Knaben. Der lebte im Hause seines Lehrers und lernte die Kinderlehre. Einstens kam er zu seinem Vater, als er beim Gelage war, und grüßte ihn, sich neigend zu seinen Füßen. Der Vater hob ihn auf und sprach:

Hiranyakašipu:

Was du gelernt in dieser Frist,
in Kürze, Lieber, sag uns an.

Prahlāda:

In Kürze denn, nach deinem Wunsch,
wie ichs erinnere, sag ichs an:

Der ohne Anfang, Mitte, End,
ohn' Werden und Vergehn, den HErrn,
Der aller Ursach Ursach ist,
lernt ich zu ehren, Acyuta.

Als das der König der Greule hörte, ward er wild, und mit Augen, rot vor Zorn, und mit grimm-geschwollenen Lippen fuhr er den Lehrer des Knaben an:

Hiranyakašipu:

Was heißt das, Wicht! Was hast du da
dem dummen Jungen beigebracht!
Woher, du Pfaff, zu meinem Spott
hat er fade Muckerei?

Der Lehrer:

Mir zürne nicht, o Herr! Von mir
hat das der Knabe sicher nicht.

Hiranyakašipu:

Sag an, wer hat dich das gelehrt!
dein Lehrer sagt, er tat es nicht.

Prahlāda:

ER selbst, der Lehrer aller Welt,
ER, Vischnu, der im Herzen wohnt.
Wer, Vater, lernte, lehrte wohl
ohn' Ihn allein, den höchsten Geist.

Hiranyakašipu:

Du Laff! Wer ist der Vischnu denn,
den du hier vorzuplärren wagst
Vor meinen Ohren, der *ich* doch
der Herr von allen Welten bin!

Prahlāda

Der, den kein Wort erfaßt, der Quell
des All, der Alles weset selbst,
Des höchste Statt der Seher sinnt,
ist Vischnu, ist der höchste Herr.

Hiranyakašipu:

Wer wagt es, Herr zu nennen sich,
so lang *ich* lebe, grüner Fant!
Juckt dir der Kragen, daß du hier
von andern Herrn zu faseln wagst?

Prahlāda:

Verzeih, o Vater, wenn ich kühnlich rede.
Doch mir und dir und allem, was da lebet,
Ist Vischnu Schöpfer, Walter, Höchstgebieter.
Denn Er ist selber ja das ewige Brahman.

Hiranyakašipu:

Besessen ist der Bursch fürwahr,
daß er so freche Worte wagt!

Prahlāda:

Nicht mir allein hat ER mein Herz besessen:
In alle Wesen ist er eingegangen!
Mich, dich und alle lenkt allgegenwärtig
Nach seinem Willen ER, der Allbeweger.

Da drohte ihm Hiranyakašipu sehr, wenn er nicht aufhöre, seinen Feind zu preisen: wenn er aber Vernunft annehme, so solle er ohne Furcht sein. Aber Prahlāda erwiderte:

Prahlāda:

Wie käme Furcht dem, dem im Herzen weilet,
Der alle Furcht bezwingt, der Unermessene.
Wer Sein gedenkt, dem weicht die Furcht von hinnen,
Was auch das Leben mag an Fürchten bringen.

Da ergrimmte Hiranyakašipu über die Maßen und rief den Schlangen:

Hiranyakašipu:

He, ho, ihr Schlangen kommt heran,
packt mir den ungeratenen Wicht.
Mit eurer Zähne giftiger Glut
macht unverweilt den Garaus ihm.

Da stürzten sich die Schlangen Kuhaka, Takschaka und Andhaka auf ihn und bissen ihn mit ihren Giftzähnen allerorten. Er aber, den Sinn unerschütterlich auf Krischna gerichtet, fühlte nichts von

seinem eigenen Leibe, wie sehr er auch von den Drachen gebissen ward, und verweilte in der seligen Ruhe Seines Gedenkens. — Da riefen die Schlangen dem Hiranyakašipu zu:

Die Schlangen:

O weh! Die Zähne brechen, unsere Kronen
Zerspringen. Fieber wühlt im Leib. Die Herzen
Packt Grausen. Unversehrbar ist der Knabe.
Ersinn ein andres Mittel, Herr der Greule!

Da rief Hiranyakašipu den Elefanten der vier Weltenden:

Hiranyakašipu:

He, Elefanten, voran! Zusammen stoßet und trefft ihn,
Der sich dem Feinde des eignen Vaters so schamlos ergeben!

Da fuhren die Elefanten, groß wie die Berge, über ihn her, warfen ihn zu Boden, traten auf ihn und stießen ihn mit den Stoßzähnen. Aber ihre Zähne brachen ab an seiner Brust. Da geriet Hiranyakašipu außer sich vor Wut, ballte die Fäuste und rief allen Scheueln und Greueln:

Hiranyakašipu:

He Vipracitti, he Rahu,
he Bali, bindet diesen hier
Mit festen Banden und ins Meer
werft ihn, wo es am tiefsten ist.

Da banden ihn die Scheuel eilends mit Zauberseilen nach dem Befehle ihres Meisters und warfen ihn in die Flut. Prahlāda aber sank nicht hinab sondern trieb oben auf. Und das Meer erregte sich gewaltig, so weit es war, warf hohe Wellen und drohte, die Erde zu überfluten. Als Hiranyakašipu das sah, rief er den Greulen zu:

Hiranyakašipu:

Werft starke Felsen über ihn,
deckt ihn mit Steinen ganz und gar.
Bis endlich er das Leben läßt,
mag er da liegen tausend Jahr.

Da deckten sie ihn zu mit Bergen von Steinen und türmten einen Haufen über ihn, meilenhoch. Er aber, bedeckt von Bergeslast,

hielt unverwandt auf Acyuta den Sinn gerichtet, und in der Tiefe des Meeres brachte er Ihm täglichen Lobpreis:

OM

Anbetung, Vāsudeva, Dir!
Du bist erhaben ewiglich.
Von dir gesondert weset nichts,
der Du doch außer allem bist.
Anbetung Ihm, Anbetung Ihm,
Anbetung Ihm, dem höchsten Geist.
Den Form und Name nicht erfaßt,
der nur durch Sein bestimmbar heißt,
Den selbst die Himmlischen nicht schaun,
wie er sich selber sich erweist.
Im Herzen Aller weilt der HErr
und sieht die gut und böse Tat.
O du All-Zeuge Vischnu! Dir
sei Lob und Ehre, höchster Rat.
Von dem die Welt entsprungen ist,
von dem in Ungeschiedenheit
Die Welt besteht: erbarm dich mein,
o wandelloser höchster Herr.
Des Weltgewebes Aufzug ist
in dir, in dir der Einschlag auch.
Du bist der Träger alles Dings.
Erbarme, Hari, meiner dich.

OM

Beugung, Anbetung, Ehre sei Ihm
Wieder und wieder, Vischnu, dem Herrn.
Von Ihm und zu Ihm ist, was da lebt.
Er weset alles, fasset, was webt.
Räume und Zeiten füllet sein Sein.
Ich auch bin Er, und alles ist mein.
Alles bin ich, das All ist in mir,
Ewig, ohn Ende bin ich für und für.
Und als des höchsten Selbstes Gezelt
Heiße ich Brahman, Höchstgeist der Welt,
Der End und Anfang und Alles enthält.

So Vischnu von sich ungeschieden sinnend, ward er Sein-wesend und fühlte sich als Acyuta, entward sein selbst und kannte sich selber nur als Ihn.

Unendlich bin ich, wandellos,
bin selber jetzt das höchste Selbst —

so sann er. Und in seinem Gemüte, das in Kraft dieses Sinnens rein geworden aller Sünde, ruhete Er, der die Erkenntnis selber ist, Vischnu-Acyuta. Und siehe, als Prahlāda so durch Yoga-Kraft Vischnu-wesend geworden, da rissen alsobald die Bande, mit denen die Scheuel ihn gebunden hatten. Das Meer stürmte auf und alle Ungetüme der Tiefe erregten sich und die Erde erbebte mit Bergen, Wäldern und Feldern. Den Felsenhaufen, den die Greuel über ihn getürmt hatten, warf Prahlāda auseinander und stieg empor aus der Flut. Und als er nun Welt und Erde und Himmel wieder erschaute, ward er auch sein selber wieder bewußt, erinnerte sich, daß er Prahlāda sei, und pries und dankte dem höchsten Geiste. Und siehe, als er Ihn so pries mit andächtigem Gemüte, da erschien ihm der Erhabene in sichtbarer Gestalt, Hari im gelben Gewande. Als Prahlāda Ihn erschaute, fuhr er empor in großer Scheu und vermochte nur wieder und wieder zu stammeln:

Prahlāda:

O Vischnu, Ehre dir!
O Gott der Güte, Schmerzensfried!
An deiner Huld beteilige mich.
Der Gnadenanblick, Ewiger,
den du mir spendest, heilige mich!

Hehr-Bhagavant:

Du Treuer, treu Ergebener,
im Glauben dich Bewährender:
Lieb bist du mir! Begehre frei.
Ich schenke dir der Wünsche drei.

Prahlāda:

So wünsch ich, daß, wie oft ich auch
ins Dasein wiederkehren muß,
Ich nie im Glauben wanken mag
und deiner Treue, Acyuta,

Daß, wie der Tor in Lüstedrang
nach Reiz und Glück und Wollust rennt,
Mit gleicher Glut zu jeder Zeit
nach dir allein mein Herz entbrennt.

Hehr-Bhagavant:

In meiner Treue stehest du
für immer fest. Sag weitern Wunsch.

Prahlāda:

Um dich ward ich gehaßt, geplagt.
Die Schlangen spieen ihren Gift,
Die Elefanten stießen mich,
auf Meeresgrund ward ich versenkt,
Weil *dich* ich pries, weil *du* allein
in meinem Herz und Sinne warst.
Schwer sündigte der Vater *dir.*
Verzeihung flehe ich für ihn.

Hehr-Bhagavant:

Verzeihung ihm! — Noch einen Wunsch
gewähr ich dir, Asuren-Kind.

Prahlāda:

Was bleibt zu wünschen noch, o Herr,
wenn deine Gnade mir verleiht,
Bis an das Ende fest zu stehn
in Glauben und Ergebenheit.
Was schiert mich Geld, Verdienst und Lust!
Das höchste Gut ist selber ja
Dem, der in aller Welten Grund,
in dir, beruht, zum Greifen nah.

Hehr-Bhagavant:

So sei's zu dritt: Weil um kein Gut
der Welt dir ist der Glaube feil,
So schau durch meine Gnade einst
Nirvāna selbst, das höchste Heil.

Und Vischnu verschwand vor seinen Augen. —

Prahlāda aber kam zu seinem Vater und grüßte ihn zu seinen Füßen. Und der Vater küßte ihn aufs Haupt, umarmte ihn, preßte

ihn an die Brust und sprach: 'Mein Kälbchen, mein Kälbchen! Lebst du denn wirklich noch!' und die Tränen flossen ihm über das Gesicht, und ihn reute, was er getan, und ward voller Liebe zu ihm. Prahlāda aber lebte bei ihm, im Gehorsam gegen Vater und Lehrer, nach dem Gesetz. —

BHAKTI UND ADVAITA

Im Augenblicke höchster Erhebung des Gemütes zu Vischnu versinkt Prahlāda in Form der vollen unio mystica in Gott selber. Er wird mit ihm 'ein Geist'. Das entspricht dem gesamten Charakter des Vischnu-Purana, das an mehr als einer Stelle eine entschiedene Richtung auf das Advaita hat und von den Advaitin's auch für ihre Lehre in Anspruch genommen wird. Aber das darf über das wahre Verhältnis nicht täuschen. Diese unio mystica schließt den vollen personalen Charakter des Göttlichen nicht aus und hebt ihn nicht auf, sondern sie überhöht und überbaut ihn. Das ist kein inkonsequenter Synkretismus, sondern das liegt in den Möglichkeiten des religiösen Gefühles und Erlebens selber drin. Das persönliche Verhalten Prahlada's ist keineswegs weniger ernst gemeint, weniger echt, oder gar nur eine Allegorie. Wie ich in meiner Schrift 'Das Heilige' (Auflage 10) auf S. 269 zu zeigen versucht habe, liegt schon im elementaren Gefühle des 'sensus numinis' die Möglichkeit einer eigentümlichen Polarität: die Nötigung zu personalen und überpersonalen Vorstellungen und Beziehungen zum Numen. Es gibt doch wohl keine reinere, stärker 'personale' Frömmigkeit als die des Paulus. Und doch schließt auch sie sich ab in einem Endziele, das man in Indien als 'Advaita' in Anspruch nehmen würde: 1. Kor. 15, 28: 'Auf daß Gott sei alles in allem.' Das ist eine Vorstellung, die zweifellos das bloß personale Verhältnis, und das Auseinander von Personen und von Vielfachem ausschließen will und auf ein letztes geheimnisvolles Ineinander zielt, das von Identität kaum verschieden ist. So stören solche Advaita-Ausgänge in Vischnu- und noch mehr in Bhāgavata-Purana die volle echte Beziehung des Gemütes zur persönlichen Gottheit nicht. Und die alte Samhitā-Literatur der personalistischen Bhāgavata's gebraucht selber unbefangen und nachdrücklich die Ausdrücke der Advaita-Theologie. Erst Yāmuna-Muni und Rāmānuja fegen diesen 'Sauerteig' konsequent aus. Auch hinsichtlich der Theologie der Gītā muß man doch vorsichtig im Urteil

sein. Es ist zweifellos richtig, daß ihr echter Kern streng personal und gegen vedische Tradition, Priester- und Pfaffen-Praktiken und Spekulationen scharf ablehnend ist. Aber innerhalb der arischen Gemeinschaft haben doch auch die Sātvata's gestanden. Riten und Zeremonien werden auch sie gehabt haben, und diese werden den allgemein-arischen nicht zu fremd gewesen sein. Auch streng persönlich gedachte Schöpfergottheiten des Mythus können sehr wohl 'Allwesen' sein, die die Schöpfung aus sich selbst entlassen und insofern ihr eigenes Werk 'sind', sofern sie es aus sich oder aus einem Teil von sich hervorbringen. Selbst Jahveh, der streng personale Gott Israels, '*ist*' mindestens die menschliche Seele, denn sie ist ein Teil seines Lebensodems, den er Adam einhaucht. Und seine Ruach, also auch ein Teil seiner selbst, ist die Lebenskraft selbst in den Geschöpfen. So ist Bhagavant in Kapitel 11 der Gītā zweifellos ein 'Allwesen', daß das All in seiner 'Allgestalt' begreift. Und: 'alle Wesen bestehen *in* mir'. Auch die Verheißung der Seligkeit als 'der Gang zu mir' ist in der Gītā doch mehr als das bloße 'zu ihm in den Himmel kommen'. Es liegt darüber zugleich etwas von dem 'Eingehen zu mir', das irgendwie ein 'Eingehen in mich' mit meint, ähnlich der genannten Stelle bei Paulus. Ausdrücklich ist doch Krischna Devakīputra selber als Brahmanen-Schüler in der alten Stelle der Chāndogya Up. 3, 17, 8 bezeugt. Daß sein Gottesbild überhaupt keine mystischen Züge getragen haben sollte, ist mehr als unwahrscheinlich. Es war sicher irgendwie 'mystisch geneigt'. Vor allem aber ist zweierlei im Auge zu behalten: Grade Bhakti, als starke, heiße Emotion des Trauens und der Liebe führt zu Gemütszuständen, die als Verschmelzung und Einigung erlebt werden. Daher der Umstand, daß die Liebesmystiker der Gottesminne, sowohl bei uns wie im Sufismus, mit der Terminologie des Advaita sympathisieren, und nicht nur mit seiner Terminologie, sondern mit der Sache selber (Seuse und Eckart!), oder selber ganz entschiedene Advaitin's sind. Daher kommt es ferner, daß auch in Indien grade heiße Bhakta's entschiedene Advaitin's sind. Andererseits aber der schon genannte Umstand, daß personales Gotteserleben das super- und extra-personale keineswegs notwendig ausschließt. Jenes kann sich in diesem vollenden, und dieses kann wieder in jenes zurückgehen. Es ist völlig falsch, etwa die reinen, tiefen und starken Äußerungen schlicht christlicher Kindesfrömmigkeit beim Meister Eckart weniger ernst als seine mystischen oder

als bloße Akkomodationen oder als bloße Bilder zu nehmen. Und es ist naseweise, als Schreibtisch-Meister von heute einem 'Lebemeister' wie ihm Inkonsequenzen oder Halbheiten anzurezensieren. Um was es sich bei ihm handelt, das sind Wesensmöglichkeiten, die in natura rei selber liegen. Und das gleiche gilt für unser Purāna. Dennoch bleibt ein großer Unterschied zwischen dem etwaigen Advaita eines reinen Bhakta und dem eines einseitigen Šāṅkara. Denn die Ausgänge der mystischen Erfahrungen des Bhakta sind die durchaus personalen Gefühle der Bhakti, und auch die Höchsterfahrungen in der Einung sind Sublimate persönlicher Gefühle, nämlich von Liebe und Hingabe, und die mystische Seligkeit der Einigung ist immer noch durchdrungen und gleichsam durchduftet von diesen Gefühlen, ist ein Zusammenschmelzen von zwei zu eins im Feuer der Liebesglut und ist höchstgesteigerte und zugleich ent-ichte Liebesseligkeit. Und insofern stehen Rāmānuja und selbst Madhva in der Tat mehr auf dem Boden dieses Purāna, als die strikten Advaitin's. Um so mehr als in der strengen Betonung des als 'Innenwalter' im eigenen Inneren lebendigen Gottes, der zugleich der Seele Seele ist, der volle mystische Grundgedanke und die ihm entsprechende Gefühlshaltung gewahrt bleibt. Ihre Bhakti bleibt immer mystisch geneigt, während z. B. eine Mechtild von Magdeburg zwar eine echte Bhaktā ist, aber mit Unrecht unter die Mystiker gerechnet wird. — Zur ganzen Frage vergleiche meinen Aufsatz: Zum Verhältnisse von mystischer und gläubiger Frömmigkeit, in Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, Jahrgang 1922.

10. MISSIONSPREDIGT

Das Vischnutum ist lange Zeit eine stark missionierende Religion gewesen. Nicht nur gegenüber dem Buddhatum, mit dem es in langem Kampfe und vielfach gerungen hat, und gegenüber andern Sekten und Glaubensweisen, sondern auch weit hinein in die Welt der Heiden, der Mleccha's in und außer Indien. Das Beispiel einer Missionspredigt gibt Prahlāda selber. Im Hause seines Lehrers versammelt er die Kinder der Greule und versucht sie zum Glauben zu bekehren:

Prahlāda sprach:

Hört mir zu, ihr Daitya-Kinder. Ich will euch die höchste Wahrheit künden. Sie und nichts andres soll man glauben, sie und nichts andres soll man begehren.

Alles, was lebt, erfährt Geburt, Kindheit und Mannesalter, darnach aber wartet seiner unvermeidlich von Tag zu Tage Alter, Verfall und zuletzt der Tod. Das liegt vor Augen, euch wie mir. Was aber starb, kommt wieder zur Geburt, das ist ein ewiges Gesetz. Und die Schrift lehrt, daß jede Ursache notwendig ihre Wirkung habe: darum, solange Empfängnis, Weilen in Mutterleib und Geburt immer wieder eintreten, folgt auch das Leid, mit ihnen und allen Zuständen unvermeidlich verknüpft: Hunger und Durst und Kälte und alles Andere. Der Narr zwar meint, es gäbe auch Lust. Aber alle Lust ist höchstens zeitweilige Ruhe vom Leid, wie das Stillen von Hunger, Durst, Kälte und ist eigentlich selber nur Leid und ist nicht mehr Lust, als wenn ein Mensch, der vom Schlage getroffen ist, das bloße Müdesein für 'Lust' halten würde, oder als wenn einer, der nicht bei Sinnen ist, wohl auch Schmerz für Lust halten kann. Lust an Wärme ist nur aufhörendes Leid durch Kälte, an Wasser durch Durst, an Speise durch Hunger. Was Leid ist in einem Fall, ist Lust im andern, und umgekehrt. Und was ist dieser Leib! Ein Haufen Schleim, ein Madensack. Wo bleiben sein Reiz, Schönheit, Duft und andere Lieblichkeit, wenn man ihn genau betrachtet! Eine Masse von Fleisch, Blut, Eiter, Kot, Haut, Mark und Knochen ist er, weiter nichts. Wer daran sein Wohlgefallen hat, mag sich ebensogut in die Hölle verlieben. Oder was ist Heiraten, o ihr Daitya-Kinder! Wer heiratet, holt sich erst recht Schmerzen für sein Herz. Denn soviel Bande der Liebe er seiner Seele damit schafft, soviel Dornen des Leides werden sich auch in sein Herz bohren. Oder was sind Schätze? Wer Schätze in seinem Hause sammelt, dem folgt auch, wo immer er gehen oder weilen mag, die Sorge, ob sie nicht gestohlen, verbrannt oder sonst ver-

loren sind. So ist dem Lebenden eitel Leid. Und dem Sterbenden noch mehr: die Schrecken Yama's und des Gerichtes und die Rückkehr zu neuem Mutterleibe warten seiner. Wenn ihr begreift, daß schon im Mutterleibe wenig Lust ist, müßt ihr noch vielmehr diese ganze Welt für Leiden rechnen. Wahrlich, ich sage euch: in dieses Lebens Flut, in diesem Meer von Leid und Überleid ist Vischnu allein Eure höchste Zuflucht.

Sagt nicht: 'Für solche Dinge sind wir noch zu jung!' Jung sein und alt sein ist nur Sache des Leibes. Aber auch in eurem jungen Leibe wohnt die ewige Seele. 'Ich bin noch Kind. Wenn ich erst ein Jüngling bin, dann will ich nach dem Heil streben! Ich bin erst ein Jüngling. Wenn ich alt bin, werde ich sicher nach dem trachten, was zu meinem Frieden dient. Ach, ich bin jetzt zu alt und habe noch soviel zu besorgen. Wie kann ich, stumpf geworden, nachholen, was ich ungetan ließ, als ich noch bei frischer Kraft war.' So reden die Menschen, und so immer im Warten und Wollen kommen sie nie zum Tun und gehen des Heiles fehl: immer dürstend, immer das Trinken verschiebend, endlich verdurstend[1]. Als Kind sind sie dem Spiel, als Mann den Geschäften und Sorgen hingegeben. Und ehe sie's merken, und ohne daß sie's wehren können ist das Alter da. So trachte allzeit und schon in seiner Jugend nach dem Heil, wer weise ist, im innern Selbst frei von den Zuständen des Körpers, von Kindheit, Jugend, Alter. Darum, wenn ihr, was ich euch verkündete, als wahr erkannt habt — mir zu Liebe — verschiebt es nicht: erhebet euern Sinn schon heute zu Vischnu, der aller Bande Lösung schenkt. Leicht wahrlich ist es, des zu gedenken, dessen Gedenken alle Freude bringt. Wer sein gedenk ist Tag und Nacht, des Herz wird aller Sünde rein. Auf Ihn, in allen Wesen weilend, richtet Sinn und Liebe: und alle Fehle fallen ab von Euch.

Weiter ermahne ich euch: wir sehen, wie alles in dieser Welt von der Leiden-Dreiheit gepeinigt wird. Wer das erkannt hat, wie könnte der Haß oder Übelwollen im Herzen haben gegen die Wesen, die doch alle gleich bemitleidenswert sind. Gehts aber Andern wohl, mir aber nicht, so soll doch auch ihr Glück mich mit Freude füllen: Neid und Haß bezwingen hat in sich selber Frucht. Sind aber

[1] Wie der Wäscher in der Fabel, der Kleider in der Gangā wusch und wusch, von Durst gequält. Er nahm sich täglich vor zu trinken, aber in der Arbeit verschob er es immer wieder, bis er verdurstet war.

die Andern voll Haß oder Feindschaft zu mir, so erregen sie mir ja nur Mitleiden, da ich sie in so großer Geistesverwirrung sehe. Um solcher Gründe willen übt schon, auch wer noch nicht zur höchsten Erkenntnis gekommen ist, Mitleid und Güte gegen seine Mitmenschen. Wie viel mehr, der die volle Wahrheit erkannt hat! Denn diese ganze Welt ist ja nur eine Ausbreitung Vischnu's der alles weset. So muß, wers recht versteht, sie ansehen als von sich selber unverschieden. Darum laßt uns abtun, ihr und ich, unsere angeborene Asuren-Natur (voll Haß, Neid und Selbstsucht), und Eifer tun, daß wir die Seligkeit erlangen, die lautere und ewige, die

Nicht Feuer, Sonne, Mond, noch Wind,
nicht Indra und nicht Varuna,
Die Zauberer, die Teufel nicht,
die Scheuel und Greuel, die Kimnara's
Die Drachen, Menschen, Tiere nicht,
die Fehler nicht des eignen Selbst,
Nicht Krankheit oder Ungemach,
nicht Neid noch Gier uns rauben kann,
Die schaut, wer reinen Herzens ist
und ganz es gibt an Kešava.

Ich sage euch: wie ihr auch suchen möget
Im Auf und Abe dieser Wanderwelt,
Die Ruhe trefft ihr nirgends, Daitya-Söhne.
Und doch ist Ruhe allenorts bestellt.
Sie ist zur Hand. *IHM DIENEN* ist die Ruhe.
Was fehlte dem, den Seine Gnade hält.

Hinweg mit Glück, Verdienst und Lust!
Das ist zu wenig dem, der hoch begehret.
Nur *eine* Frucht vergnügt die Brust.
Das ist die Frucht, die denen wird gewähret,
Die unverweilt aus Weltenwust
zum ewigen Wunderbaum sich hingekehret.

Aus Vischnu-Purāna 1, 19.

11. TROVATORE D'IDDIO

(Bhāgavata-Purāna 1, 6, 10 ff.)

Nārada, der Götterbote und ewige Wanderer wird hier umgedichtet in den seligen Wanderer und Sänger Bhagavant's. Er erzählt dem Vyāsa, wie er es wurde. Er ist der Typus der Ālvār's, der indischen Trubadure der Gottesminne, der singenden Missionare Vischnu's.

Einst war zur Nacht meine Mutter zum Hause hinausgegangen,
Um draußen die Kuh zu melken.
Da stieß ihr Fuß an eine Schlange, von Kāla angetrieben.
Die Schlange biß die Arme, (daß sie starb).
Da erkannte ich darin die Gnade des HErrn,
Der das Heil seiner Getreuen sucht,
(Verließ mein Heim) und wanderte gen Norden.
Blühende Lande durchzog ich da,
Städte und Dörfer, mit Viehhürden und Bergwerken,
Weiler und Märkte und Gärten und Wälder und Haine,
Mancherlei Gebirg mit Erzen aller Art, mit Bäumen,
Deren Äste geknickt waren von den Schwärmen der Elefanten.
Seen voll heilbringenden Wassers,
Lotosteiche von Himmelswesen besucht,
Wonnereich durch vielstimmigen Vogelsang
und das Gesumme der Bienen.
Da, an dem allen vorübergezogen und einsam geworden,
Erschaute ich einen großen Wald,
dicht von Schilf, von Bambus und Rohr,
Von Grasbüscheln und Ried, wild und unheimlich,
Voll von Schlangen und Eulen, Schakalen und Fröschen.
Matt an Sinnen, durstgequält und hungrig trank
und badete ich da im Flusse,
Und vom Wasser berührt, verging mir die Ermattung.

In diesem menschenleeren Walde saß ich dann
Am Fuße eines Pippala-Baumes nieder.
Und heiliger Vorschrift gemäß
Sann ich mit dem Geiste den im eigenen Geiste
weilenden (höchsten) Geist.
Und als ich so den Lotosfuß (Vischnu's) meditierte,
Mit durch Liebe gezügeltem (und angespanntem) Denken,

Die Augen überströmend von Tränen der Sehnsucht,
Siehe, da ward mir langsam Hari im Herzen.
Erliegend der Last der Liebe, sträubte sich (vor Glück)
mir das Haar am Leibe,
Ich ging ein in die völlige 'Ruhe',
und zerschmolzen in der Flut der Wonne
Schaute ich kein Zwiefaches mehr. —

Als mir dann aber Bhagavant's Gestalt,
die Herz-begehrte, Sorgen-lösende,
Wieder entschwand, da sprang ich auf,
vor Kummer wie geistgestört.
Voll Verlangen Ihn noch mehr zu schauen,
Versenkte ich (aufs neue) meinen Geist in mein Herz.
Aber wie ich auch spähte, ich erschaute ihn nicht mehr.
Und ich war krank vor Verlangen.

Als ich aber so litt in der Einsamkeit,
Da sprach Er, meinem Sinne unvernehmbar (unsichtbar),
Mit tiefem holdem Tone, tröstend zu mir das Wort:
'Sei getrost! Zwar darfst du mich
noch nicht schauen in dieser Geburt.
'Denn unschaubar bin ich, wem die Leidenschaften
'Noch unverkocht, und der drum falschen Yoga übt.
'Der einmalige Anblick meiner Gestalt, der dir geworden,
'Neige dich nun zum Verlangen nach mir.
'Wer nach mir fromm verlangt,
treibt langsam alle Begierden aus.
'Schon durch den kurzen Dienst, den du Guten erwiesest,
'Erwuchs dir ja feste Richtung des Geistes auf mich.
'Verlässest du dann einst diese üble Welt,
so sollst du (in neuer Geburt)
'Zugehörigkeit zum Volke der Meinigen erlangen.
'Und selbst bei Untergang und Neuentstand der Welt
'Soll dies dein an mich fest gebundenes Trachten
'Und dein Gedenken meiner nicht vergehen!'
Hier schwieg dies hohe Wesen, des Zeichen der Himmel,
das Zeichenlose, der HErr.

Ich aber, nach erfahrner Huld, neigte das Haupt dem,
der höher ist als alle Hohen.
Und wohlgemut des Unendlichen Namen betend,
Seine hehren Geheimnisse und seine Taten verkündend,
Durchschweifte ich die Erde, freudevoll,
Sonder Begehren, Leidenschaft und Neid,
und harrte der Zeit (des Abscheidens).
So Krischna im Sinne tragend,
ohne Anhaften, reinen Herzens,
Kam mir zur rechten Frist die Zeit (des Todes),
Wie der Blitz aus der Wolke fährt.
Da ward ich verbunden mit einem neuen
reinen göttlichen Leibe.[1]
Der alte aber, aus den fünf irdischen Elementen bestehende,
Fiel von mir ab, da ihm das Rest-Karman erloschen war.

Am Ende jener Weltzeit aber ging ich dann
mit meinem geringen Lebenshauche ein
In den großen Lebenshauch Brahmā's, eben zu der Zeit,
Als er selber verlangte zur Ruhe einzugehen
Auf dem Schoße Bhagavant's, wogend auf den Wassern.[2]
Nach tausend Yuga's aber erwachte Brahmā
und bildete aufs neue diese Welt,
Und aus seinem Lebenshauche entstanden aufs neue
Alle Mārīci's samt ihren Genossen, den Rischi's.
Und so auch ich.

Und nun, treu meinem Gelübde, durchwandre ich
die drei Welten, innen und außen,
Aus Gnade Vischnu's. Und nichts hemmt meinen Lauf.
Und diese Laute, gottverliehen, Veden-Wohllaut klingend,
Spiele ich und schweife singend und Hari verkündend.
Und wenn ich seine Tugenden preise, dann kommt leise Er,
der Lauterfuß,[3]
Lauschend mit Lust auf meine Weisen, wie wenn er gerufen
wäre,
Und läßt sich mir sehen im Geiste.

[1] Den ich auch jetzt trage. [2] Des Chaos-Meeres nach der Weltauflösung. [3] Dessen Fuß so läuternd ist wie ein heiliger See.

Den von weltlichem Begehren Kranksinnigen aber erweist sich
Diese Verkündigung des Hari-Dienstes als Fahrzeug über das
Daseinsmeer.
Und durch keinen Yoga oder Kasteiung kommt die Seele,
Von Lust und Gier geplagt, so wohl zur Ruhe wie durch
Seinen Dienst.'

So sprach der heilige Nārada zum Sohn der Vāsavī,
Grüßte ihn, und seine Laute lustig klingen lassend,
Schweifte er weiter, ein freier Wandervogel[1].
O selig! Du Gottessänger, der du diese kranke Welt erquickest
mit deinem Saitenspiel,
Süß singend den Preis des, 'der den hürnenen Bogen führt'.

[1] hamsa, der Wanderschwan.

12. *EXERCITIUM SPIRITUALE ('REINIGUNG DES SELBST')*

(Brih. Br. Samh. 4, 1, 113)

Zur Lösung von der Bindung vollziehe (meditierend) des eigenen Selbstes Brahmanschaft, wie es gelehrt ist in hundert Worten von Schrift, Überlieferung und Āgama's:

'Nicht Leib bin ich, nicht Lebenshauch,
und nicht die Sinne,
Nicht das Denkorgan, nicht der Verstand,
nicht Denken und nicht Wirken,
Nicht Erde, Wasser, Feuer, Wind noch Äther,
Nicht Wort nicht Tastung noch Geschmack,
Nicht Duft noch Form,
auch Māyā nicht noch Wanderung.
Ātman bin ich, bin aller Dinge Zeuge, ewiger Geist.
Für meinen Leib und Seele besteht
gleichermaßen Ungeschiedenheit von Brahman,
Nach den Worten der Schrift: 'Brahman bin ich', — 'Nicht Wanderer', — 'Das bist Du'.

'Die Reinigung des Selbstes' hab ich dir genannt. (Übe sie:)
Denn solange man die Erkenntnis der Ungeschiedenheit
Der Seele vom Höchsten in sich nicht vollzogen hat,
Solange fruchten alle guten Werke nicht,
Und würden sie geübt auch hundert Äonen lang.
Wer das 'inwendige Opfer' nicht geübt,
Dem ist aller Gottesdienst ohne Frucht.

13. SAKRAMENTALE GEGENWART

Als absoluter Geist (paripūrna-ātman) ist Vischnu allgegenwärtig, (genauer: von Ort und Zeit unabhängig). Als 'Para' weilt er mit seinem Gnadenleib jenseits aller Erden- und Himmelswelt, leiblich in Vaikuntha. Auf Erden aber 'steht er ein' in seinen Kultbildern im Tempel, um den Seinen nahe zu sein. Wie ist diese örtliche Gegenwart und Ortgebundenheit mit seiner Allgegenwart vereinbar? So fragt das folgende.

(Pādma-tantra III 26,1 [1])

Brahmā fragt:

Wie kann vom Gott der Götter, der doch all-erstreckend ist,
Der 'Einstand' [2] gelehrt werden?

Bhagavant spricht:

Obschon Hari als Ātman jeder Kreatur (überall) verweilt,
Stellt er doch sich selbst auf vorzügliche Weise ein
in einem Abbilde
Auf Wirkung des (Konsekrations-) Mantra
und der Weihekraft des installierenden Guru.
Da bringen dann die Leute alle ihre Wünsche vor Hari.
So ist das 'Einstehen' zweckvoll.
Wie das Feuer, ohne zu brennen, in allen Dingen
(latent) vorhanden ist,
Aber erst, durch die Hölzer-Reibung kräftiger geworden,
sichtbar wird
Und dann, zweckgemäß, die Werke des Brennens,
Kochens usw. vollbringt,
So auch Vischnu. Als allgegenwärtiger
dem natürlichen Menschen unsichtbar,
Wird er sichtbar im Abbilde (und sakramental gegenwärtig) [3]
durch die Mantra-Kraft des Beschwörers [4].
Drum soll man Vischnu in Bildsäulen 'einstellen'
nach kanonischer Vorschrift
Und als solchen ihn doch zugleich als den Allātman verehren.

[1] Text in J. R. A. S. 1911, S. 953. [2] Pratischthā. Dinglich-räumliche Gegenwart an einem einzelnen beschränkten Orte. [3] Seine allgemeine Gegenwärtigkeit potenziert sich und flammt gleichsam auf an diesem Orte. [4] Des Weihenden.

14. DIE HIMMLISCHE PRÜFUNG

Nach dem Tode tritt die Seele vor den himmlischen Thron Bhagavant's in Vaikuntha. Und nun hat sie eine Prüfung zu bestehen.

Da spricht Bhagavant: Wer bist du? Wessen bist du?
Der Gefragte antwortet: Brahman bin ich, sonder Zweifel.

'Wieso bist du denn Brahman, da du doch 'abhängig'[1] bist?'
'Prädikat bin ich. Du, Herr, bist mein Subjekt!
Denn ohne dich ist mir kein Bestehen auch in Gedanken nur.
Du bists, der mich im Sein hält, bist mein Patron,
mein Beweger, der Spender all meines
Vernehmens.
Drum: Brahman bin ich (und nichts aus eigner Kraft).
So lernte ich es von Guru-Mund.
Dein bin ich, dein bin ich, dein bin ich! So steht es fest.'

'Warum denn, Lieber, bist du nicht längst hier?
Warum weiltest du dann auf Erden?
Aus welcher Ursach warst du gebunden an viele Leiber der
Natur?'[2]
'Weil ich die Zugehörigkeit zu dir verlassen hatte,
weil ich Tor den Leib zum Ich machte,
Weil ich dich nicht wußte in mir wohnend.

Der Leib, den ich für mein Selbst hielt, hat sein Bestehn
durch Nahrung.
Aus Nahrung bin ich (so dachte ich), um der Nahrung willen
ging ich meinen Lebensgang.
Auf Dinge des Genusses, auf Speise, auf den Leib sann ich,
von dir abgewandt.
So sinnend kam ich ab vom Ziel und geriet in Yama's Macht,
Ergötzte mich an Weibern, verlor an deinem Dienst Geschmack,
Ward so ins Leidensnetz verstrickt, o Kamalā's Gemal.
Wie könnte dem, der von dem Hehren nichts geschmeckt,
die Predigt von Bhagavant gefallen!
Wie, wer vom Schlangengift gebrannt, den Zucker stechend
schmeckt,

[1] Kreatur. [2] In der Seelenwanderung.

Wie der Gelbsüchtige gelb die Muschel sieht,
So schaut auch der natürliche Mensch dich nicht im Innern.
So wurdest du, mein Ātman, denn mißachtet von mir, dem wahnbefangen-zuchtlosen.

Drum fuhr ich ab und auf aus tobenden Höllen
Und stak im Schmerzens-Netz, dem unerträglichen, unsäglichen,
Und, schweifend von Geburten zu Geburt, fand nirgend ich das Glück.
Gebunden mit dem Strick der Māyā,
dem dreisträhnigen, unfaßlichen,
Wie fänd ich Rettung aus dem grausen Meer der Wanderwelt,
Wie schifft ich über den wilden Ozean des Daseins ohne Deine Gnade,
Wenn mir nicht Bindungs-Lösung würde
durch deine grundlose[1] Barmherzigkeit!

Jetzt aber will ich zu deinen Füßen allein Dienst tun,
Und will mein Diensttun immer fördern, indem ich fest mir vor Augen setze:
'Dein Diener sein: das ist mein Wesen selbst.
'Weil ich dies mein Wesen preisgab,
bin ich in Bindung geraten.
'Jetzt aber, das natürliche Wesen abstreifend, habe ich mein eigenes, übernatürliches
'Und guna-freies wieder erlangt, das nun fähig ist zu Deiner Verehrung.'

Als aber Bhagavant solchen Entschluß vernommen
Dieses ganz zum Dienste sich ergebenden, heilbegehrenden zu Ihm sich flüchtenden,
Da strahlte Freude auf auf seinem Angesichte,
Unendlich heilvolle Freude: das Ziel aller Ziele,
das höchste aller Güter.
Denn kein höheres Gut ist — das ist gewiß:
Hoch über allem ist die Antlitz-Freude Vischnu's.
(Brih. Br. Samh. 3, 6, 26.)

[1] Die keinen Grund hat in eigenem Verdienst.

15. RELIGION DER BHĀGAVATA'S[1]

Jene allgemeine Religion löst von Begier und macht Erkenntnis wachsen. Daraus entsteht dann die andere hohe Religion der Bhāgavata's,

Wo man Bhagavant's Gestalt allgegenwärtig weilend kennt und wo man weiß:

'Träger, Beweger, ist Vāsudeva, der Ewige,
'Allwonne, beständig, ewig im (Schöpfungs-)Spiel begriffen,
'Allerhaben. Von Ihm hängt alles ab. Ihn lehren alle Vedānta's.
'Mit ihm nicht identisch und nicht gleichwesend ist diese Welt, durch seine Wundermacht (Māyā) gewirkt,
'Unbeständig, einer Fata morgana gleich, wie eine Geisterstadt.'
Den Wahn eigener Täterschaft und das Lohnbegehren gebe man auf,
Die da erfließen aus dem Irrtume: 'Das ist mein', und treibe
Rechtes Vaischnava-Werk, Veda-geboten und Veda-gepriesen.
'Hören, Sinnen usw.' — das sind Vischnu-Werke; wer die wirkt,
Der hat die Vischnu-Religion, von den Sprüchen der Schrift verkündet.
Viele Formen jener allgemeinen Religion gibt es,
Die aber die Bindung löst, ist diese Vischnu-Religion im besondern.

(Brih. Br. Samh. 1, 7, 20.)

---

[1] Bhāgavata's sind die Verehrer Bhagavant's. Bhaga-vant ist, wer reich ist an bhaga. Die verschiedenen Bedeutungen von bhaga, wie Glück, Begabung, Herrlichkeit, treffliche Eigenschaften, Reichtum, und auch die Beziehungen zu Geschlechtskraft und Geschlechtsreiz würden sich verstehen, wenn bhaga ursprünglich etwas Ähnliches bezeichnet hat, wie Mana oder Orenda. Nämlich magische, numinose Macht, aus deren Besitz all jene Dinge fließen. So konnte es dann Bezeichnung magischer, numinoser Wesenheiten werden. Entweder, indem diese Macht selber, verpersönlicht, ein Wesen wurde, wie das Brahman der Bahmā wurde: und dann ward bhaga selber (zend. bagha, baga; slav. bog) eine Gottesbezeichnung. Oder, indem der Ursinn sich erhielt: und dann mußte bhagavant gebildet werden. — Der Gott des Stammes, dem Krischna angehörte, wurde so Bhagavant genannt. Einen eigentlichen Namen hatte er also nicht. Vielleicht wurde er aber noch mit Vasudeva bezeichnet. Denn Krischna's Vater hieß Vasudeva, und man wählt als Namen gern den Namen seiner Gottheit. Im Rig-Veda sind die Vasu's eine untergeordnete, ins System eingefügte Götterklasse besonderer Art. Vermutlich war aber Vasu einmal Bezeichnung für ein Numen im allgemeinen, die sich im Stamme der Sātvata's noch im unsystematisierten Sinne behauptet hatte. Dann wäre Vasudeva, wie Elohim, auch kein eigentlicher Name, sondern nur ein (höchstes?) Gottwesen überhaupt, dem zugleich oder später der feierlichere Titel Bhagavant zuwuchs. — Als Sohn eines Vasudeva hieß Krischna Vāsudeva. Und diese Bezeichnung geht dann später auf den Gott über, der in ihm inkarniert war. Und so hieß Bhagavant dann selber Vāsudeva und wurde zugleich mit Vischnu und mit Nārāyana verselbigt.

16. ZWEI RELIGIONEN: DIE RELIGION DES NATÜRLICHEN MENSCHEN UND DIE RELIGION DES HEILBEGEHRENDEN

Jene Leute [der natürlichen Religion] sehen in diesem Weltwesen Glück in Haufen
Für den natürlichen Menschen. Ja, das Heil der Seele selbst,
Meinen sie, sei da zu finden, zu genießen, ohne Ende.
Und zu solchem [selbstischen] Zwecke üben sie dann ihre 'Religionen' mancherlei.
Zuerst gilt es da, einen Leib zu gewinnen, dann ein Weib,
Dazu Söhne, Enkel, Enkelsöhne, Geld, Wissen, Macht und Adel,
Land, Haus und Größe, Fürstentum und Sitz, das Unerhörte auch,
Majestät und unbezwungne Herrschaft, dazu Schönheit, Jugend, Glück und Manneskraft,
Den Himmel dann, und Götterherrschaft, Anbetung, [magische] Wunscherfüllung, Gedankenlesen und Allgegenwart[1].
Oder: 'Nach Schmerzfreiheit, nach Leidfreiheit [in Nirvāna] und andern transzendenten
'Zeitentnommenen Dingen und nach ihrem Genuß müssen wir trachten, auf sie den Gang richten' —
So meinen andere[2], und in ihrem Wahn das Bunte der Natur und ihrer Guna's für das Wahre haltend,
'Dies muß ich haben' — 'Das muß ich haben' — laufen sie dem Unding nach.
Und seine Erlangung nennen sie Religion!
Erlangung des Nichterlangenswerten ist das,
Ist Preisgabe des Unendlichen, des Unvergänglichen.
Das 'Ruhen' [vom selbstischen Wirken] verlacht die Bibel dieser Leute[3].
Und denen, die nach den ewigen Dingen Begehr tragen, schreibt sie
Das 'Wirken' [selbstischen Werkes] vor und verbirgt ihnen so den Ātman-Weg,
Wie man wohl Kindern Glasperlen gibt, die echte Perle ihnen verbergend.

[1] Die Zaubergüter des Yoga. [2] Die Bauddha's. [3] Der bloße Werke-Veda und die Schriften der Ketzer.

Die eine Religion heißt 'der Weg des Wirkens', die andere
aber 'der Weg des Ruhens'.
Nur Finsternis ist jene, diese Licht und Bhagavant-geliebt.
Sie hat Nārāyana zum Ziel. Die Bhāgavata-Religion heißt sie.
Auf rechter Erkenntnis ruhend, ist sie den Seelen
zum [wahren] Heil.
Wer da weiß, was Erkenntnis ist, der weiß
Vischnu-Erkenntnis als einziges Ziel und Genuß.
Denn Ziel und Ziel-Mittel ist Vischnu selbst und allein.
Er ist ja das Brahman ununterbrochnen Glückes,
himmlisch-unendlicher Tugenden Statt,
Allvermögend, 'verborgen', allkennend, aller Wünsche Erfüllung.
Auf Ihn gerichtet, ist reines Werk zu wirken,
damit dadurch die Liebe ersprieße.
[Ist sie ersprossen], so ist dann das Liebe-gewirkte das 'höchsteinspitzige' Werk.
Wahrheits-, Vaischnava-Werk heißt dies, zum Höchstmaß der
Liebe sich auswachsend.

Diese Religion ist das wahre Heilsmittel,
sie löst die Bindung auf.
Ihr Werk aber, [nicht selbstsüchtige Zwecke, sondern] Liebe
zuhöchst habend,
Wirkt die höchste Erreichung.

(Brih. Br. Samh. 3, 7, 11.)

17. MORGENANDACHT

Beim Erwachen am Ende der Nacht,
sollst du den Kranz der Namen Hari's beten,
Sollst dann eine Weile im Geiste deinem Guru Verehrung tun,
Sollst dann des HErrn Wesen, und die Himmelsfreuden,
Die himmlischen Gefährten und die [ewige] Dienerschaft,
Der Erlösten himmlische Halle und Devī, lotosgeboren,
fromm verehren.
Des HErrn Herrsein, dein eigenes Dienersein betrachte dann,
Dann meditiere Acyuta als den dir gnädigen, zugänglichen,
[Aus Gnade] zum Dienste dir
sich herablassenden,
Den Gott, der aus großer Güte sich selbst erniedrigt,
Den HErrn, an Wissen reich, dem Unwissen sich bergend.

Auf eignes Tätersein verzichtend, Hari allein erkennend als
Täter ohne Fehl, sprich dann:
'Dienst leisten will ich mit Gedanke, Wort und Werk.'
(Dienst in Gedanke und Wort übt man,
Demutsvoll [denkend und sagend]: 'Sein Diener bin ich'.
Mit dem Werk übt man Dienst, indem man
in seinem Tempel mit Salben, Sprengen,
Schmücken dient.)[1]
'Nichts will ich heute treiben, das nicht bezogen wäre
auf den Herrn der Śrī.
'Auch die Wartung des Leibes soll nur geschehen in bezug
auf Hari.
'Dienstfremde Gedanken sollen mir weder in Wort noch Tat
nahekommen.
'Dienstfremdes Verhalten will ich meiden, und brächte es auch
Gefahr.
'Denn vom Samsāra-Drachen erschreckt, ward mir keine Zu-
flucht außer dir, du Freund der Elenden.'

(Brih. Brah. Samh. 3, 7, 28.)

[1] Die hier eingeklammerten Verse sind wohl ein Einschub eines späteren Erklärers zum vorhergehenden Verse.

18. DER DRITTE WEG

Hehr-Nārāyana sprach:

Dreifach ist der Heilsgang wie früher gesagt:
der der Werke wirkenden, der der Erkenntnis Übenden,
Und der dritte der der Sātvata's. Dieser ist allen andern über.
Von den in der Dreiwelt Werke Wirkenden ist früher geredet.
Der der Erkenntnis Übenden heißt der der Sannyāsin's.
Er führt nur in die Brahmā-Welt.
Alles Naturwesen aber überschreitend ist der Weg derer,
Die nur auf mich den Sinn gerichtet, gestillten Gemütes,
Nach mir begehrend, die 'Höchst-Einspitzigen' sind.
Geübt in himmlischem Dienst, geschmückt mit der Tracht meiner Diener,
Sprechend: 'Dein Diener, dein Diener', begehren sie diesen Gang ohne gleichen.
Fahren lassend alles andere Bestreben, haben sie nur zu mir Zuflucht genommen
Und dadurch die Verknüpfung [mit den Sinnendingen]
Und die durch den Körper entspringende Verbindung mit den Objekten allerseits gelöst.
Solche sind mir lieb ohne Maß. Sie gelangen zu mir.
Außer mir begehren sie nichts, denn ich bin ihnen lieber als das Leben selbst.

O König, im Yoga geübt, in der Erkenntnis reich;
Diese Erkenntnis ist die endgültige, die höchste.
Sie verleihe ich dir, geheimnisvoll.

(Brih. Br. Samh. 1, 4, 19.)

19. AUS DEN LIEDERN DER ĀLVĀR'S

Die folgenden Proben hat mir Herr J. Appasāmy aus dem tamulischen Nālāyira-prabandham übertragen und zur Verfügung gestellt. Das ist die Sammlung der Lieder jener von Bhakti trunkenen Sänger, die der strengeren Sektenbildung voraufgingen, welche in Rāmānuja dann ihren Meister und ihr Schulhaupt fand. Bezeichnend ist, daß auch bei ihnen noch Töne der wirklichen mystischen Vereinigung anklingen, die man später offensichtlich vermeidet oder umdeutet. Dabei waren schon diese Männer zum Teil bewußte Gegner des strikten Advaita. Und noch die Brihad Brahma Samhitā beweist, wie schwer man für den Gegensatz die strenge neue theologische Formulierung fand. (Vgl. das später folgende Stück 'Theologie'.) Übrigens sind solche Klänge auch bei den Ālvār's nicht eben häufig. Im ganzen singen sie Lieder persönlicher Bhakti. Und man kann fragen, ob diese monistischen Anklänge nicht schon von ihnen als Höchstausdrücke für Liebes-Einheit gemeint waren.

1

Richtige und gute und feine Verse
Mit Rhythmus vermag ich nicht zu singen.
Aber obschon ohne alle Schönheit, hat Er mich gemacht,
Daß ich Er würde.
Er, der Hohe, hat mich Ihm singen machen
Süße Lieder, die weit über die Erde sich verbreiten.

(Nammālvār. Tiruvai moli. 7. 9. 5.)

2

Ihr holden Dichter! Er, der die Menschen schirmt und
Der (hold) Täuschende, der Dieb, der große Verführer[1],
Er ist gekommen wie ein Magier
Und hat mein Herz und Leben durchdrungen.
Herz und Leben hat er mir verzehrt, so,
Wie es die Leute ringsum nicht begreifen.
Er hat mich ganz erfüllt und hat mich Er werden lassen.
Er hat mich zu sich Selbst gemacht.
Er selbst ist alle sterblichen und lebenden Wesen geworden,
Er selbst ward das, was man 'Ich' nennt.
Und so preist Er (in seinen Sängern) selbst sich selbst.

(Nammālvār. Ebenda, 10. 7. 1, 2.)

[1] Geläufige Bilder aus der Krischna-Bhakti.

3

Unser König! Ich werde Du.
Du gabest mir diese kochenden fünf Sinne,
Die fünf Wahrnehmungsarten, die Tatsinne und die fünf Elemente (des Leibes),
Dies Leben hier, die Natur und das Ich.
So mag (als nur verliehen) dies Ich und diese Sinne vergehen.
(Aber) Er ist eingegangen in mich als mein (eigentliches) Ich
Und Er selbst ist so zu Ich selbst geworden.

(Ebenda, 10. 7. 10.)

4

O Unwissenheit meiner selbst!
Ich meinte, ich sei ich selbst.
Ich bin ja Du. Mein Besitz bist Du,
Du Glänzender unter den Himmlischen,
Gepriesen von den Himmlischen. (Ebenda, 2. 9. 9.)

Die, die alle Tage Ihn verehren und Ihn anbeten,
Macht Er in Gnaden zu werden wie Er selbst.
Darum haben wir Ihn täglich verehrt, angebetet, Ihm Verneigung getan.
Und wir haben Ihn immer in unsere Seele gesetzt,
Als unser Verlangen. (Tirumangai Ālvār. Peria Tirumoli. 11. 3. 5.)

5

Erzählung aus Tirumalisai Piran Vaibhava.

Als Tirumalisai Piran in dem Dorfe Perumpuliyar weilte, da redeten einige Brahmanen wider ihn viele verächtliche Worte. Man forderte ihn auf, dawider zu tun. Da betete er so zu Vischnu, der in seinem Herzen wohnte:

'Wann denn wird einmal der Unvergängliche wirklich der Allzeit-Unvergängliche werden? Du kannst doch diesen gleichgültigen Leib abtun und mich Gott machen! Für jetzt aber, ebenso wie Du in mir ruhest, so dringe nun durch mich hindurch, und tu dich kund nach außen, o Du, der Du den Diskus trägst, damit diese Priester schweigen müssen!' Und alsbald erschien an ihm (ward sichtbar) die Gestalt von Šrī und Bhū[1], ruhend auf Garuda. Und alle Leute verehrten diese göttliche Gestalt.

[1] Die Formen der Šakti Vischnu's.

20. YĀMUNA-MUNI'S KÖSTLICHER LOBPREIS

1. Anbetung

12 Wer ist des Glückes Glück, der Sitz
des höchsten Guten Wer?
Wer ist der Lotosaugige,
der Geister höchster Wer?
Wer faßt im zehnmillionsten Teil
vom Zehntel seines Seins,
Was lebt und webt in weiter Welt,
wie ein Atom in eins?

17 Das Welten-Ei und was es in sich faßt,
Die Hüllen, zehn an Zahl, rings um das Ei,
Den Stoff, die Kraft, den Geist, die höchste Statt,
Das Brahman selbst entfaltest du aus dir.

18 Mächtig, freigebig, an Kräften reich,
Redlich und lauter, erbarmend und mild,
Süß und beständig, gerecht, stark zur Tat,
Voll von Erkenntnis, bist Du von Natur
Aller erlauchten Tugenden Meer.

21 Ich preise den, der Wort und Sinn der höchste Gegenstand.
Ich preise den, der Wort und Sinn der einzige Gegenstand.
Ich preise den, der ohne Maß und hoch erhaben ist.
Ich preise den, der ohne Maß ein Meer von Güte ist.

2. Sündenbekenntnis

22 Ich brach das Recht, war leer an Selbsterkennen.
Nicht übte Treue ich zu Deinen Lotosfüßen,
Ich Nichts, ich ohne Hut ohn' Dich, Du Hüter.
Zu Füßen flieh ich Dir. O gib mir Zuflucht.

23 In aller Welt ist Übles nicht zu finden,
Das ich nicht tausendfach begangen hätte.
In Sünde ward ich reif. Der Hilfe mangelnd
Schrei ich zu Dir. O hilf mir, Lösung-Spender.

24 Versinkend in des Daseins Fluten, endlich
Durft ich in Dir das Ufer doch gewinnen.
Gewinnen wirst auch Du an mir nicht wenig:
Ein Faß, mit Gnade gründlich voll zu rinnen.

25 Was nie mir ward, solls jetzt mir werden? Oder
Quält weiter mich all angebornes Wehe?
Das sei dir ferne! Nimmer ziemte das dir!
Wer zu dir flieht, darf nicht zu Schanden werden.

26 Und triebest du mich auch von hinnen, dennoch,
O hoher Herr, würd' deinen Fuß ich fassen,
Sowie ein Kind, im Zorne weggewiesen,
Nur fester sich an seine Mutter klammert.

3. Hari's' Lotosfuß[1]

27 Die Bien' im Lotoskelch, vom Blütensafte
Beschwert, verlangt nicht nach der Zuckerstaude.
Wie sollte, wer zu deinem nektarreichen
Flußlotos einging, andres sich erwünschen!

28 Wann wie wo wem sich deines Fußes Blume
Gezeigt, der hebt alsbald zu dir die Hände.
Und aller Sünden Quellen ihm sich schließen.
Und alle Tugenden alsbald ersprießen.

29 Samsāra's wilder Gluten schnelle Sänftung,
Im Nu sie stillend, allen Leides Freiheit
Wirkt des Erbarmens Nektarflut-Geträufel
Von deiner Füße roter Lotos-Zweiheit.

[1] Der *Fuß* spielt in der religiösen Bildersprache Indiens die Rolle, die in der unsrigen die *Hand* spielt. Wir befehlen uns in Gottes Hände, seine Hand leitet uns, mit der Hand segnen wir, die Hand Gottes vom Himmel her war in frühchristlicher Zeit die Andeutung der Gegenwart Gottes selber. Das Kind küßt und kost Vater und Mutter die Hand. In Indien aber neigt man sich Vater und Mutter zu Füßen, ehrt ihren Fuß. Der Schüler legt sich des Meisters Fuß aufs Haupt zum Segen. Der Gläubige flüchtet zu Bhagavant's Füßen. — Man denke auch daran, daß den östlichen Völkern und besonders den Indern bei Gewerbe und Gestikulation der Fuß geradezu eine dritte Hand ist.

30 Der leichter Müh' erklomm die höchste Stätte,
Den Frommen alle Qual vertreibt im Nu,
Mein Schatz, mein Reichtum, deines Fußes Lotos,
Wann darf ich endlich ihn mit Augen schau'n!

31 Wann endlich wird doch meinem Haupt zur Krone,
Der Muschel, Diskus, Flagge, Lotoskelch,
Wurfkeil und Stab als heil'ge Zeichen trägt,
Dreischrittiger! dein holder Blumenfuß.

4. Gelassenheit

50 Vernimm, was einzig ich zu sagen weiß,
(Höchst wahr und zuverlässig ist die Rede):
'Wenn du dich *meiner* nicht erbarmen wirst,
'Erbärmlichere[1] wirst du niemals finden.'

51 Hab ohne dich ich keinen Schutzpatron,
Wirds ohne mich dir am Klienten fehlen[2] —
Der Schluß ist regelrecht, o Bhagavan.
Nimm mich in Hut. Laß nicht, daß ich dich lasse.

52 Wer was wie immer auch an Leib und Geist
Und Eigenschaften ich befunden werde:
Was ich auch sei, ich nehm es heut zu Hauf
Und leg es nieder, Herr, zu deinen Füßen.

53 Was mein ist, Herr, und was ich selber bin,
All das soll Dir, o Mādhava, gehören.
'Sein ist es so schon!' — so erkenn ich bald,
Was könnt' ich ihm, dem alles ist, bescheren!

54 Wie du denn selber mir die Einsicht weckst,
Daß ich dir ganz und ewig bin zu eigen,
So gib mir auch in Gnaden, Bhagavan,
Dein einzig mich zu freu'n mit Treu-Erzeigen.

---

[1] Erbarmens-bedürftigere.

[2] Vergleiche des Angelus Silesius' Versspiel:
Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu könnt leben.
Würd' ich zu nichts, Er müßt von Not den Geist aufgeben.
Yāmuna ist demütiger.

55 Darf weilen ich in deiner Knechte Haus,
Will gern als Wurm zur Welt ich wiederkehren.
Doch Brahmā selber möcht ich nimmer sein,
Müßt ich mit solchen sein, die dich nicht ehren.

56 Als in Ayodhyā einst dich jene Frommen[1]
Vermißt, ward ihnen Lust und Heil zu Heu.
Sieh mich wie sie doch deiner Schau bedürftig,
Bist du nicht nah[2] — ich trag es nicht ein Nu.

57 Nicht Leib, nicht Leben, auch nicht höchstgewünschtes Glück,
Nicht mich, nicht andres sonst, o Herr,
Vermag ich auch nur einen Augenblick zu tragen
Außer der Lust, zu eigen dir zu sein.
All andres hundertfach mag gehn zu Grund! —
Der Wunsch ist wahr, o Madhu-Mathana[3].

5. Gratiā solā

58 Endelosen, anfangslosen
Unaufheblichen, übermächtigen
Sünden-Wandels bin ich,
Ein Tier in Menschenform, des Unrechts Stätte.
O Gnadenflut, o Vater,
O unerschöpfter Güte Meer!
Dein gedenken, dein gedenken,
Des Tugendreichen, möcht ich, frei von Furcht.

---

[1] Als Rāma aus Ayodhyā in die Verbannung zog, folgten ihm die Bürger mit den Blicken, bis sie ihn nicht mehr sahen. [2] 'Nah': Mit dieser Nähe ist, wie der Erklärer Vedānta-ācārya beifügt, nicht die *allgemeine* Nähe des Allgegenwärtig-Allwissenden gemeint. Denn die ist aller Orten und zu aller Zeit. Sondern die *besondere* Gnadengegenwart bei und in Seinen Gläubigen, nach dem Schriftwort:

Wo weilen Vaischnava's,
Ist Hari in der Mitten.

[3] Zu dieser Stelle zitiert Vedānta-ācārya die Schrift:

Himmel: bei dir sein.
Hölle: ohne dich sein,

und die andere:

Ich frage nicht nach Götterwelten,
Unsterblichkeit begehr ich nicht.
Die Welt und ihre Herrlichkeiten
Sind eitel, sind sie ohne dich.

59 Und ob ich möchte so
Und wieder möchte nicht,
Hab ich, in Leidenschaft und Dunkelheit verhüllt,
Dies schlechte Lied mit Stammeln dir verfaßt.
So schlecht es ist,
Nimm es in Gnaden an.
Und lehre du, des Grundes Grund,
Mir den so ganz verwirrten Sinn.

60 Du bist mir Vater, Mutter,
Weib, Sohn und lieber Freund,
Genoß und Meister du,
Du Zuflucht aller Welt.
Ich bin dein Eigen, Knecht,
Vasall und Schützling dir,
Zu dir bin ich geflohen.
So bin ich deine Last.

61 Obschon so hochgeboren
In deiner Gläubigen adligem Geschlechte,
Der Reinen und der Frommen,
An Tugenden und Heilserkenntnis Reichen,
Von Grund und Herzen dir
Und deinem Lotosfuße Hingegebenen,
Bin selber ich doch ganz
In Sünden, Herr, in Finsternis versunken.

62 Bin zügellos und schlecht,
Unsteten Sinns, zum Murren stets gestimmt,
Mordlustig, tückevoll,
Zur Wollust und Unredlichkeit geneigt,
Bin bös, der Sünder größter.
Wie könnte ich, aus solcher Übel Tiefe
Entwindend mich zur Höh,
In deiner Füße reiner Nähe stehn!

63 O Raghu-Held, hast du
Dich nicht der Krähe huldvoll einst erzeigt[1],

[1] Als Rāma.

Hast du als Krischna nicht
Dem Cedi-Manne auch dich einst erbarmt,
Beleidigung verziehn,
O Holder, und Gemeinschaft ihm verliehen?
Sag an, war etwa nicht
Bei dir zur Gnade Raum für sein Vergehen?

64 Wenn *ich* nun kurzer Hand
Dir nahe, flehend: 'Herr, dein bin ich', und
Dich mahne deines Schwurs [1],
Versagst du mir alleine deine Treu?

65 Blick hin auf Nātha-Muni,
Der Ahnherr mir, und der in lauterer Lieb
Dir einst gedient. Um ihn
Genade mir, und rechne nicht die Schuld.

[1] Vgl. S. 44, Strofe 5: Des Herrn *Verheißung* höre noch.

21. NEU-INDISCHER HYMNUS

Zum Schluß ein Lied des *heutigen* Indien, verfaßt von Rabīndranāth Thākur, wie er mir gesagt hat. Es ist geschöpft aus der tiefen Frömmigkeit Alt-Indiens. Es verkündet das neue Sehnen nach Einigung, Neugeburt und Freiheit Jungindiens. Die verwendeten Bilder sind Vaischnava-mäßig. Der Angeredete ist Īšvara, der Wagenlenker ist Krischna-Vischnu in der Gītā, die mütterliche Seite der Gottheit in Strofe 4 ist Šrī oder vielleicht Durgā als Form der Šrī.

1

Der du lenkest die Herzen der Völker,
Heil dir, o Walter von Bhārata's[1] Geschick.
Panjāb und Sindh, Gujarat und Maratha,
Dravidaland, Utkala und Bengalen,
Vindhya- und Himalayaberge und
der Yamunā und Gangā schwellende Fluten:
Sie alle erwachen bei deinem edlen Namen
und erflehen den Segen von dir.
Dir singen sie Lieder des Siegs.

Der du spendest den Segen den Völkern,
Heil dir, o Walter von Bhārata's Geschick.
Heil dir, Heil dir, dir sei Heil.

2

Bei Tage und Nacht gehet aus dein Ruf,
weithin erklingt sein Hall.
Und Hindu, Buddhist und Sikh und Jaina,
Parsi, Musalmān und Christ
Kommen von Ost und West zu den Stufen deines Löwenthrons.
In Liebe verbunden singen sie Preis.

Der du zur Einheit führest die Völker,
Heil dir, o Walter von Bhārata's Geschick.
Heil dir, Heil dir, dir sei Heil.

3

Rauh ist der Weg, er steigt und fällt.
Jahrhundert auf Jahrhundert wallen die Waller
dahin.

[1] Indiens.

Du aber bist Wagenlenker, und das Gebrause deiner Räder
Füllet den Weg bei Tag und Nacht.
Laut schallt dein Muschelhorn in Trübsal und Ungemach,
du Löser der Hemmnis.

Der du findest den Pfad den Völkern,
Heil dir, o Walter von Bhārata's Geschick.
Heil dir, Heil dir, dir sei Heil.

4

Als die Finsternis tief und das Land voll war
von Plage und Qual,
Auch da war ohne Wanken dein Segen
und deine Augen blinzelten nicht.
Auf deinem Schoße bargest du uns, o liebende Mutter.

Der du heilest die Schmerzen der Völker,
Heil dir, o Walter von Bhārata's Geschick.
Heil dir, Heil dir, dir sei Heil.

5

Endlich dämmert der Tag! — Und der Sonne linde Strahlen
küssen schon die Stirne der Berge in Ost.
Die Vögel singen, und der Morgenwind
gießt neues Leben den Seelen ein.
In deiner Gnade Sonnenglanz, o Herr, erwacht unser Volk
Und beugt sein Haupt zu deinen Füßen.

Der du herrschst über die Reiche der Völker,
Heil dir, o Walter von Bhārata's Geschick.
Heil dir, Heil dir, dir sei Heil.

Am 27. Dezember 1911 sangen wir dieses Lied, auf Hindī, Bengalisch und Englisch in einem kreisrunden gewaltigen Zelte, das man am Circular-road in Calcutta aufgeschlagen hatte. Da waren die Volkschaften und Religionen versammelt, die das Lied nennt, um zu beraten über Bhārata's Geschick. Es war der zwanzigste National-Kongreß Allindiens. Keiner ahnte, *wie* rasch jener Wagenlenker, wenn er will, fahren kann auf den Straßen, auf denen Menschen Jahrhunderte wallen.

BUCH II

A. ALLER MEISTER LEHREN
B. ÄLTERE THEOLOGIE

EINLEITUNG ZU BUCH II

Hylozoismus und Panzoismus ist die Annahme, daß das All beseelt sei. Bei höherer Spekulation wird daraus die Lehre von der 'Weltseele'. Die Welt wird hier als eine organische Einheit verstanden, die als einheitliches Ganzes belebt und beseelt ist. Diese Vorstellung kann an sich völlig unreligiös sein. Religiös wird sie erst dann, wenn weiter versucht wird, auf die so beseelte Welt als lebendiges Ganzes und als Subjekt religiöse, ethische und ästhetische Werte zu übertragen. Dann wird der Panzoismus zum 'Pantheismus'. *Das All ist Gott.* Das heißt, es ist selber Objekt der Beziehung des religiös-ästhetischen Gefühles. Das Gottsein ist hier eine Funktion der Welt. Die Welt selbst wird zum Absoluten gesteigert. — Der denkbar äußerste *Gegensatz* zu solchem *Pantheismus* ist das, was man gewöhnlich mit ihm gleichsetzt und verwechselt: der *'Theopantismus'*. Hier heißt es: *Gott ist das All.* Das Allsein ist hier eine Funktion der Gottheit. Das ist der diametrale Widerspruch zu: das All ist Gott. Denn hier ist die Gottheit das Reale, die Welt nur ihre sekundäre Funktion. Diese Anschauung hat, im schärfsten Gegensatze zum Pantheismus, die Neigung, die Welt zu mindern und schließlich untergehen zu lassen, nämlich in der Gottheit. Darin gibt es verschiedene Grade: die Welt als fataler, im Grunde unbegreiflicher Schatten der Gottheit, ja eigentlich ihr völlig aufzuhebender Gegensatz — die Welt als Emanation und Degradation des absoluten Seins — die Welt als halbes oder scheinbares Sein — die Welt als das Irreale, überhaupt nicht Seiende, und die Gottheit als das reale Sein ganz und allein, das 'Alles in allem' des Wirklichen. Die äußerste Stufe dieses Theopantismus ist dann *Akosmismus.* Auf dieser Stufe noch von Pantheismus zu reden, ist absurd, auf den früheren Stufen gedankenlos. — Pantheismus war die Lehre der Stoa, waren die eigentlichen Grundgedanken Giordano Bruno's und Shaftesbury's. Rein theopantistisch aber war die Lehre Plotin's und Spinoza's. — Mystik ist nie und nirgends pantheistisch gewesen, sie steht zum Pantheismus in schärferem Gegensatze als der Theismus selber. Denn sie ist entweder völlig theopantistisch oder, wie in den meisten — und gesunden — Fällen, theistisch mit starken Neigungen zum Theopantismus.

2. In Indien gibt es Pantheismus überhaupt nicht. (Was hier am ehesten noch so genannt werden könnte, ist die Lehre von

der Prakriti (Natur) bei den Sānkhya's. Aber da der Prakriti die Welt der nicht der Natur angehörigen 'Ātman's' als das eigentlich Absolute und Zielgebende übergeordnet ist, so ist auch hier von Pantheismus nicht zu reden.) Grandios entwickelt ist in Indien der Theopantismus: am grandiosesten in der Lehre Šankara's (die von Deußen meisterhaft dargestellt ist). Sie gilt uns meistens als *die* indische Lehre schlechthin, als *die* Vedānta-Filosofie und -Theologie.

Auch das ist ein völliger Irrtum. Šankara's Lehre ist weder irgendwo die populäre, wirklich gelebte und geübte Volksreligion noch auch etwa die Religion aller 'esoterischen' Kreise der Weisen, Heiligen, Büßer, Mönche, der Pandita's, Ācārya's, Guru's, der tiefer Religiösen. Mit heißer Leidenschaft, mit größter Gelehrsamkeit und filosofischer Scharfsinnigkeit, mit allen Waffen dogmatischer, exegetischer, scholastischer Methode ist sie seit Jahrhunderten bestritten worden. Gewaltige Religionsgemeinden lehnen sie ab als Irrtum, ja als schriftwidrige, seelenverderbliche, törichte oder fluchwürdige Ketzerei, die kein Recht habe, sich auf Upanischad und Vedānta zu berufen. — Eine solche sehr große Gemeinschaft ist die der Pāšupata's und der Šaiva's. (Ihren 'Šaiva-siddhānta' hat Schomerus trefflich aus dem Tamil ins Deutsche übertragen.) — Eine noch viel größere Gemeinde aber ist die unserer *Vaischnava's*.

3. Das Buddhatum hatte sich außerhalb des Veda gestellt und bei seinem Siege über Indien die großen religiösen und metafysischen Spekulationen vedischer Herkunft über das Absolute in Gestalt von Brahman und Ātman und gleichzeitig die Volksreligion der vedischen Kulte und Götter in den Hintergrund gedrängt. Lange Zeit fristete der Vedismus ein halbunterdrücktes Dasein. Aber er stagnierte nicht. Schon in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung verfaßte *Bādarāyana* die *Vedānta-Sūtra's*. In ihnen und in dem Lehrsystem, das sie mehr andeuten als wiedergeben, war das alte Erbgut der Vedānta- oder Upanischad-Spekulationen geschlossen zusammengefaßt, wissenschaftlich-dogmatisch ausgestaltet und gegen die Irrlehre verteidigt. Diese *Sūtra's* wurden dann für alle späteren Geschlechter, sofern sie Veda-gläubig sein wollten, das, was man bei uns ein 'symbolisches Buch' nennt. Das symbolische Buch für Lutheraner ist z. B. die Augustana. Es faßt autoritativ 'das Bekenntnis' dieser bestimmten religiösen Gemeinde zusammen, indem es die Lehren 'der Heiligen Schrift' 'rein und lauter' vorträgt, d. h. die für einen bestimmten Kreis maßgebend

sein sollende Deutung und Summe des Lehrgehaltes der allgemeiner als kanonisch anerkannten Schriften angibt. Die kanonischen Schriften der Veda-Gläubigen sind die Veda's selber mit ihrem wichtigsten Teile, dem Vedānta. Aber rechtgläubiger Vedāntin ist doch nur, wer nachweisen kann, daß er Veda und Vedānta in Übereinstimmung mit dem *Sūtraschreiber*, dem *Sūtrakāra*, das heißt mit *Bādarāyana* verstand.

Die *Sūtra's* vertreten nun offensichtlich die Richtung, die man bezeichnen müßte als einen personalistischen Theopantismus. Das absolute Brahman ist hier Īšvara = der HErr. Er ist Grund der Welt und er weset sie zugleich. Grade darum ist sie wirklich. Von der Lehre, daß die Welt nur Schein sei und dem allein wahren Seienden durch Māyā nur 'aufgebildet', verlautet in den Sūtra's des Bādarāyana nichts. Und diese Scheinlehre selber verdankt vielleicht überhaupt erst der buddhistischen Spekulation über die 'Leerheit' aller Dinge ihr Dasein oder ihre Schärfe. Aber trotz der Autorität der Sūtra's gewinnt im Kampfe der Richtungen zunächst das strikte 'Advaita', die Lehre der strengen 'Zweitlosigkeit des Brahman' in Verbindung mit der Scheinlehre die Vorhand, wirft ihre Schatten auch in die theistischen Spekulationen und Literaturen hinein, wie es die späteren und die eingeschobenen Teile der Gītā beweisen, erwirbt sich eine überragende Stellung, vollendet sich in der Lehre des Šankara, erhebt den halb zugestandenen Anspruch, die echte Interpretation des Vedānta zu sein, streitet siegreich gegen das Buddhatum und ist zunächst und zuerst die Religion der Spekulierenden, Gebildeten und Weisen.

Aber allmählich wird sie von ihren theistischen Konkurrenten eingeholt. Und nun beginnt zugleich ein bewußter und scharfer Kampf gegen den Gegner. Statt der Stimmung des Kompromisses und der mittleren Verbindungen ersteht jetzt klare scharfe Einsicht in die grundsätzliche Verschiedenheit von Tendenz und Gehalt der beiden Religiositäten. Eine leidenschaftliche Reaktion echten, starken Gottesgefühles und Gottesglaubens bricht los gegen die Nebel der impersonalen Mystik, eine Rebellion gegen die Umklammerungen der eigenen Tradition und Frömmigkeit durch die Fremdelemente der Scheinlehre. Und aus dieser Reaktion ergibt sich das große Zeitalter der Vaischnava-Reformation, die — vier Jahrhunderte vor unserer eigenen einsetzend — im zwölften Jahrhundert sich vollzog. Sie bedeutete nicht nur ein siegreiches Vor-

dringen des echteren Gottesglaubens gegenüber der impersonalen Mystik, sondern zugleich eine Reformation im Innern: ein Abstoßen und Überwinden einer Menge paganer Elemente, die die Vischnu-Religion teils von jeher noch in sich hatte, teils in den Jahrhunderten heidnischen Verfalles aller großen indischen Religionen, die kurz vorhergegangen waren, neu angesetzt hatte: Zauberei, Amulett und Formel, Šaktismus und Tantrismus, und Überwucherung reiner Spekulation durch Fabulistik und Fantastik.

4. Lange schon war diese große Reformation vorbereitet worden durch eine Reihe von volkstümlichen Sängern und Dichtern und durch eine ganze Literatur, aus der das erste Buch Proben gegeben hat. Aber wirklich durchgeführt ward sie von vier besonders hervorragenden Meistern, von dem großen Rāmānuja, von Vischnu-Svāmin, Nimbārka und Madhva, eben denen, die das Schriftchen zusammenstellt, das jetzt folgen soll. Denke man sich, daß man in einem schmalen Heftchen etwa aus dem Jahre 1600 in knapper Skizze die Lehren der vier Meister unserer abendländischen Reformation, Luthers, Calvins, Zwinglis und Sozzinis zusammengestellt hätte, so wäre das etwa ein Analogon zu dieser unserer Schrift. 'Meister' sind religiöse Lehrer und Führer, besonders solche, die ein eigenes Lehrsystem, und dann auch eine eigene Schule und Religionsgemeinschaft, oder in einer schon vorhandenen Religionsgemeinschaft einen gesonderten Kreis, eine Sekte oder besser eine Konfession stifteten. Solcher Meister hat es in Indien eine schier unübersehbare Menge gegeben. Unser Verfasser will 'alle Meister' schildern und schildert doch nur vier. Deswegen, weil er selber auf einem besonderen Standpunkte steht, von dem aus ihm nur diese vier als wirkliche Meister in Betracht kommen. Er ist eben ein 'Vaischnava', ein Vischnuverehrer. Zunächst scheiden ihm deswegen aus die Mleccha's, die Heiden, die überhaupt keine Meister haben. Sodann die Bauddha's und die Jaina's; diese haben Meister, aber sie sind 'Außenstehende', nämlich außer dem Veda Stehende, also Ketzer. Sodann die Mīmāmsaka's. Sie sind zwar streng Veda-gläubig aber folgen nicht der Vedānta-Theologie und -Spekulation. Und ebenso die Vaišeschika's und Naiyāyika's, die Atomisten und die Logiker. Sie anerkennen den Veda, aber verstehen ihn menschlich und sind Tārkika's, Rationalisten. Und endlich die Sānkhya's und Yogin's. Sie anerkennen zumeist den Veda und 'den Herrn' und üben den Yoga. Aber ihr Heilsziel ist

nur die Isolierung des Ātman von der Natur, nicht die Vereinigung mit dem Herrn selber. — In Frage kommen als rechte Meister nur die 'Vedāntalehrer', die die Lehre des Vedānta als eigentliche, offenbarte Veda-Lehre anerkennen und deren Symbolum die Vedāntasūtra's des Bādarāyana sind.

Aber auch den größesten, bei uns fast allein gekannten Meister des Vedānta, den Šankara, nennt unsere Schrift nicht. Auch er kommt nicht als Meister für sie in Betracht. Vielmehr er ist gerade der hier entschieden bekämpfte Gegner. Denn zwei Richtungen kämpfen innerhalb des Kreises der Vedāntin's aufs heißeste miteinander: die zum Monismus strebende und die zu einem ermäßigten Monismus und schließlich zum Dualismus strebende. Die erste vertritt Šankara. Vier charakteristische Züge hat sein System: a) die Scheinlehre, b) die Aufbildungslehre, c) die absolute Advaita-Lehre und d) die Lehre von der Identität des eigenen Ātman mit Brahman. a) Die Welt und die Vielheit der Welt ist Māyā, Māyā aber ist Schein, eine große kosmische allgemeine Illusion. — b) Diese Welt und ihre Vielheit wird dem wahren Seienden 'aufgebildet'. Wie man im Dunkeln, durch Irrtum, einen Strick für eine Schlange hält und so die Schlange dem Strick 'aufbildet', so wird durch Avidyā (Nichtwissen) Welt und Vielheit dem Realen Einen selber aufgebildet. — c) Das Reale selber aber, das Brahman, ist absolut 'ohne Zweites', ohne Vielheit und Anderes neben sich oder in sich, advitīyam, avišischtam; auch in sich selbst ohne Vielheit und Unterschiedenheit; darum ohne Attribute und Prädikate, ununterschieden und uncharakterisiert; 'bloßer Geist' überhaupt. Daher der Name dieser Lehre: 'Advaita', Zweitlosigkeit, Non-Dualismus. — d) Meine Seele ist dieses Brahman selbst, im strengen Sinne, im Sinne numerischer Identität. Das erkennen, ist Aufhebung der Avidyā, ist Erlösung.

In schärfstem Gegensatze zu dieser Lehre der Māyā-vādin's, der 'Schein-Lehrer', stehen nun alle unsere vier Meister. Sie streiten für den *persönlichen* Vischnu-Nārāyana, für persönlichen Gottes-Glauben und Gottes-Mystik. Alle vier wollen dabei reine und strenge Schüler der Upanischad's, des Vedānta und des Sūtrakāra Bādarāyana sein. Alle streiten dafür, daß die Welt, als Gottes Schöpfung, wirklich und nicht Schein ist, daß Vischnu-Nārāyana als persönlicher Īšvara das Absolute, nämlich das Brahman sei, daß er als Brahman nicht qualitätslos sei, sondern der Inbegriff aller erlauchten Eigenschaften, und daß die Seele bestimmt sei, nicht in ihm zu versinken, indem

sie mit ihm identifiziert wird, sondern zur Einheit mit ihm zu kommen, die eine unio personalis ist. Alle wollen aber zugleich auch in irgendeiner Form die 'Einheit' des Höchsten mit der von ihm geschaffenen Welt lehren und eine Versöhnung des theistischen Dualismus mit dem theopantistischen Monismus versuchen. (Selbst Madhva, der den terminus technicus der monistischen Spekulation, die Parole des 'Advaita' aufgibt und sich zum Dvaita, zur Zweitheit bekennt, hält daran fest, daß die Welt 'der Leib' Īšvara's sei, und behauptet eine Art Einheit der Seele mit der Gottheit in der bildlichen Form eines innigen Zugehörigkeitsverhältnisses.) Und alle vier bleiben Mystiker.

Die drei ersten dieser Lehrer halten darum auch an dem Bekenntnis zum Advaita fest. Aber um ihren personalistischen Unterschied gegen das impersonale Advaita des Šankara zu bezeichnen, versieht ein jeder von ihnen diesen Terminus mit einem charakteristischen Beisatze: Statt des advaita strikt und schlechthin, statt der Zweitlosigkeit des schlechthin eines und allein seienden Brahman ohne Vielheit außer sich und ohne Vielheit in sich, darum des *nichtqualifizierten*, des eigenschaftslosen Brahman, lehrt Vischnu-Svāmin die 'Zweitlosigkeit des *Reinen*', Rāmānuja die 'Zweitlosigkeit des *Charakterisierten*', und Nimbārka die '*Sonder-Unsonderheit*'. Was diese neuen Termini besagen, wird aus ihren Lehren selber hervorgehen. So scholastisch uns dieselben gelegentlich vorkommen mögen: hinter den harten Formeln ihrer Scholastik kämpft lebendiger, heißer Drang glühender Gottes-Frömmigkeit und -Liebe für den persönlichen Gott und das persönliche Selbst und das persönliche Heil. Als Motto verdiente unsere Schrift in gewissem Sinne das Goethe'sche Wort:

Höchstes Glück der Erdenkinder
Ist doch die Persönlichkeit.

Für Anfänger empfiehlt es sich, zunächst das viel leichtere Buch III zu lesen und dann die Texte von Buch II nachzuholen.

Verehrung Hehr-Ganeša

A. ALLER MEISTER LEHREN

Kurzgefaßt

(Sakala-ācārya-mata-sangrahaḥ)

Unser Schriftchen ist im Urtext herausgegeben in 'Benares Sanskrit Series', No. 133, Fasc. 2, von Ratna Gopāl Bhatta. Name, Zeit und Umstände des Verfassers sind unbekannt. Sie mag im vierzehnten Jahrhundert geschrieben sein. — Bei Schilderung verschiedener Lehrmeinungen war es indische Sitte, dieselben gleichsam treppenartig anzuordnen, so daß man von Stufe zu Stufe zu der 'richtigen', nämlich zu derjenigen, die man selber befolgte, vordrang. Sollte der Verfasser es so gemeint haben, so wäre er ein 'Mādhva', ein Anhänger des vierten aller Meister, nämlich des Madhva gewesen.

I. ŠUDDHA-ADVAITA DES VISCHNU-SVAMIN

Vischnu-Svāmin lebte um 1250 ff. Aber das System, das er vertritt, ist wohl viel älter. Es ist altertümlicher und primitiver als das des Rāmānuja. Auch er will festhalten am Advaita, an der 'Zweitlosigkeit' des Brahman, des Absoluten. Aber gegen Šankara's Advaita, das ihm 'unrein', nämlich durch die Lehre von der Māyā und von der Prädikatlosigkeit des Brahman verunreinigt, erscheint, setzt er das 'Reine Advaita' = šuddha-advaita). Die Welt ist wirklich, weil ausgesprüht aus dem Brahman, und das Brahman ist prädikatlos nur, weil es frei ist aller natürlichen Bestimmungen, während es reich ist an übernatürlichen. Die dieser Lehre folgenden Vaischnava's nennen sich den 'Rudra-sampradāya', d. h. die 'Überlieferungskette von Rudra' her. Sie behaupten, daß Bhagavant selber diese Lehre im Anbeginn den Deva Rudra lehrte, und dieser sie weitergab an einen menschlichen Meister Premānanda, von dem sie dann in apostolischer Sukzession der Ācārya's auf Vischnu-Svāmin gelangte, den fünfzehnten in der Kette. Die Sekte der Jünger Vischnu-Svāmin's ist heute sehr zusammengeschrumpft. Sie verlor sich zumeist in den Gefolgschaften der Sektenstifter des 16. Jahrhunderts, des Caitanya in Bengalen und besonders des Vallabha, dessen Gemeinschaft heute noch stark ist in Bombay, Gujerat und den mittleren Provinzen Nordindiens. Vallabha übernahm auch das System des šuddha-advaita, während die Anhänger Caitanya's eine besondere Form des später zu nennen bheda-abheda, nämlich das acintya-bheda-abheda befolgen.

1. Leer von naturhaften Bestimmungen,
2. Aber durch übernatürliche bestimmt,
3. So durch alle Upanischad's kundbar ist
4. Das Höchste, Brahman. Es sei dir zur Lust.

□ Du bringst ja etwas ganz Neues vor!

○ Wieso ganz Neues? Es wird von allen Beweisgründen gestützt.

□ Nein. Alle heiligen Schriften[1] widersprechen ihm:

'Alles dieses wahrlich ist Brahman; Tajjalān[2]; — Ich bin aller Welt Entstand und Vergang; — Woher sie ihren Ursprung hat; — Gemäß der Schrift[3] usw.'

so lehren alle Šruti's, Smriti's und Sūtra's aller *Welt* Brahmanwesenschaft und damit Brahmanschaft alles dessen, was in sie beschlossen ist. (Also müssen auch die Qualitäten der Welt dem Brahman zukommen.) Wie kannst du also sagen: *1. Leer von naturhaften Bestimmungen?*

○ Ganz mit Recht! Es ist gesagt:

Als einziges hatte es keine Freude. Es wünschte ein Zweites; Ich, der Eine, will viel sein.

Diese Aussagen ergeben zusammen den Sinn: Um Freude zu finden, faßte Es (das Brahman) den Entschluß, in Buntheit von Namen und Formen sich selber offenbar zu machen. Diese Buntheit ist eine Stufenleiter von Höherem und Niedrigerem. Das kann nicht eintreten ohne Bestehen in niedrigeren und höheren Teilen. Darum enthüllte Brahman auf Grund seiner unbegreiflichen Macht in entsprechend abgestuften Verhältnissen die drei Teile seines Wesens, Realität, Geist und Wonne, und tat sich selber so hervor in den Stufen des Dumpfen (Materiellen), der Seelen und des Innenwalters, nach dem Spruch:

Wie wenn aus einem lodernden Feuer tausendfach die Funken aussprühen, O Teurer, so gehn die Wesen . . . usw.[4]

---

[1] Die Šruti: die 'Schrift', das ist der Veda, und besonders die Vedānta's = Upanischad's. Die Smriti, die kanonische *Tradition,* besonders die von Bhagavant Krischna selber offenbarte Bhagavad-Gītā. Die Sūtra's, die Vedānta-Sūtra's des 'Sūtrakāra' Bādarāyana, die kanonische Zusammenfassung aller Vedānta-Lehren, das Symbolum aller rechtgläubigen Vedāntin's, der Schrift gleichgeachtet. — Die hauptsächlichsten Upanischad's sind übertragen und zusammengefaßt von Deußen, 60 Upanischads des Veda, 1905. Nach Deußens Übertragung werden sie im folgenden meistens zitiert. Und in unserer Sammlung Band I, A. Hildebrandt, Aus Brāhmanas und Upanischaden, 1921. — Die Gītā ist übertragen von Garbe, die Bhagavad-Gītā, 2. Aufl., 1921, und in unserer Sammlung von L. v. Schröder. — Die Sūtra's mit Šankara's großem Kommentar bei Deußen, die Sūtra's des Vedānta, 1887. [2] Tajjalān: In ihm entstehend, vergehend, atmend. — Chānd. 3, 14, 1. [3] Vedānta Sūtra's I, 1, 2 und 3. [4] Mund. 2, 1, 1; nach Deußen:

Wie aus dem wohlentflammten Feuer die Funken,
Ihmgleichen Wesens, tausendfach entspringen,
So gehn, o Teurer, aus dem Unvergänglichen
Die mannigfachen Wesen hervor und wieder in dasselbe ein.

Die Offenbarheit ist aber die Fähigkeit eines existierenden Dinges, Objekt von Erfahrung zu werden. Das Gegenteil davon ist Verdunkelung. Erfahrung aber ist Apperzeption seitens einer Seele oder besser kommt gemeinsam den Seelen und dem Innenwalter zu. Durch die Verdunkelung der Teile Geist und Wonne nun (und durch Offenbarung nur von Realität) ergab sich das Dumpfe; durch Verdunkelung des Wonneseins (bei Offenbarung von Realität und Geist) ergab sich die Seele; [durch Offenbarung auch des Wonneseins ergibt sich Brahmanschaft]. Aus den unverdunkelten drei Teilen Realität, Geist und Wonne zugleich zu bestehen ist das Wesen des Innenwalters (des *immanenten* Brahman selber). Ebenso nun verdunkelte Es in der Seele sodann durch Verknüpfung mit Avidyā[1] seine 'Bhaga' genannten[2] sechs ursprünglichen Kardinal-Prädikate: Herrlichkeit, Macht, Ruhm, Glanz, Erkenntnis, Leidenschaftslosigkeit. Durch die Avidyā sodann entstand die 'Bindung' der Seele in Gestalt von Geburt, Sterben, Haften am Leibe und an andern Sinnendingen und die Wahnerkenntnis, nach der Schrift-Aussage:

Bindung ward ihm durch Avidyā.

da die Seele in ihrer Gebundenheit sich anderes (nämlich Höheres) nicht zum Ziele setzt. Im Dumpfen (verdunkelte Es) auch das Denken. Das als Dumpfes und Seele gestaltete Brahman erkennt man nicht als Brahman, weil hier die Herrlichkeit und die anderen der sechs Kardinal-Prädikate verdunkelt sind: verdunkelt deswegen, weil sie *geistige* Prädikate sind (für die die materiell gerichtete Seele kein Auge hat). Und so entsteht sotaner Seele bezüglich Brahmans selber nach Wesen und Prädikaten, durch Avidyā gewirkt, eine falsche Vorstellung. Nämlich statt seiner Realität und anderer unweltlicher Eigenschaften stellt sie Unrealität, Veränderlichkeit und manche andere weltliche Eigenschaften vor. — Die dergestalt durch Verknüpfung mit Avidyā gesetzten weltlichen Prädikate des Dumpfen und der Seele nun sind die *'natürlichen'* Bestimmungen. ['Natürlich' ist, was Objekt ist einer Vorstellung, entspringend aus natürlicher Sinneswahrnehmung][3]. Und weil diese am Brahman nicht sind, so ist Es 'leer von natürlichen Bestimmungen'. Das ist der Sinn unserer These 1. — Autorität für unsere These sind die 'ver-

[1] Das 'Nichtwissen'. [2] Vgl. Vischnu-Purāna 6, 5 (Wilson, S. 212). [3] Über den Unterschied von natürlicher und übernatürlicher Sinneswahrnehmung vgl. Dīpikā I A, S. 7.

neinenden' Sprüche[1]. Und damit ist zugleich klar, daß diese verkündet sind, um (nicht etwa alle Prädikate schlechthin sondern nur die 'natürlichen' Prädikate am Brahman zu verneinen, an sich aber durchaus) ein positives Objekt kundzutun.

2

Nun behaupten aber andere (die Māyika's)[2]: 'Wenn auch die verneinenden Sprüche den in deiner ersten These gemeinten Sinn haben, so gehört doch eben alles, was durch Qualifikationsunterschiede bestimmt ist, zur Natur, von diesen verschiedene Prädikate aber gibt es nicht, und die positiven Sprüche der Schrift haben einen anderen Zweck. Also resultiert nur das überhaupt qualitäten- (und unterschiede-) freie Brahman'. Zur Zerstreuung dieser falschen Ansichten gebrauchen unsere Textworte in 2 jetzt ein weiteres Adjektiv: '*Durch übernatürliche* bestimmt'. Übernatürlich bedeutet hier, was nicht zur Natur gehört, oder genauer: was nicht im Bereiche der nur im Kontakt mit Naturgegenständen funktionierenden Sinne liegt. 'Bestimmungen *solcher* Art hat Brahman in der Tat', so meint die zweite These. Als Autorität hierfür sind die oben schon angeführten Sprüche aus Śruti, Smriti und Sūtra zu rechnen.

□ Aber wie kann das sein! Positive Prädikate Brahman's wie sein Tätersein, die jene Sprüche allerdings nennen, sind doch nur illusorisch!

○ Keineswegs. Für ihren nur illusorischen Charakter gibt es keinerlei Autorität.

□ Und doch muß man es so fassen wegen der '(Prädikate) *verneinenden*' Sprüche.

○ Das stimmt nicht. Denn diese gehen nur auf *natürliche* Prädikate. Andernfalls hätte es keinen Sinn, nach Ausschluß von Behaftung mit körperlichen Organen wie Hand und Fuß an Brahman[3] durch Ausdrücke wie 'der Rasche' oder 'sein höchstes Vermögen'[4] sein All-Wirken und -Erkennen zu lehren.

[1] Die Sprüche der Schrift, die nur Negatives von Brahman aussagen oder Positives ihm ausdrücklich absprechen. [2] Śankara und seine Schule. — Vgl. Deußen, die Sūtra's des Vedānta . . . nebst dem vollständigen Kommentare des Çankara, 1887, und das System des Vedānta, 1883. [3] Švet. 3, 19:

Ohne Hände ein Greifer, ohne Füße ein Rascher,
Schaut er ohne Augen, hört ohne Ohren.

[4] Švet. 6, 8.

□ Das hat doch Sinn. Das bezweckt nämlich Kontemplation, um dadurch das Innenorgan (zur höheren Erkenntnis) zu reinigen. Da man das Qualitätslose nicht unmittelbar kontemplieren kann, werden solche außergewöhnlichen Prädikate (wie der Rasche . . .) angegeben zum Zwecke provisorischer Kontemplation.

○ Keineswegs.

□ Doch. Sie sind gar nicht einmal 'ungewöhnlich', da sie alle aus dem gewöhnlichen Sprachgebrauche (und Vorstellungskreise) stammen.

○ Nicht doch!

□ Selbst zugegeben, daß derartige Prädikate jenseits alles 'gewöhnlichen' Redens (und Vorstellens) sind, so zielt doch die Prädikatverneinung eben auf die Erkenntnis des Brahman in seiner Allform, die Beilegung von Prädikaten aber dient nur der Kontemplation.

○ Damit hebt Ihr das Schriftwort auf. Und ferner aus der Kontemplation eines mit Illusorischem behafteten Objektes könnte niemals Reinigung des Innenorganes entstehen. Und es würde verstoßen wider die Śruti:

'Den anders seienden . . .'

□ Die Erkenntnis eines selbst *Irrealen* kann aber doch gelegentlich ein Mittel sein zu wahrer Wesenserkenntnis (eines anderen *Realen*), z. B. bei Zweig und Mond. So liegt also kein Fehler vor.

○ Doch, denn dein Vergleich hinkt. Der Zweig ist sinneswahrnehmlich, Brahman aber nicht. So kann ihm nicht, wie dem Zweig der Mond, ein Prädikat (durch Sinnestäuschung) aufgebildet werden. Auch sind die Prädikate 'Rascher, Greifersein ohne Werkzeuge' niemals sinnenfällige. Da somit das Aufgebildete und das, dem aufgebildet werden soll, beide der Sinneswahrnehmung entzogen sind, so kann dein Beispiel (das rein auf Sinneswahrnehmliches geht), hier nichts beweisen. Ferner: Aufbildung heißt, Prädikate eines Gegenstandes auf einen andern übertragen. Wären nun auch alle Brahman beschreibenden Prädikate, wie ihr behauptet, nur populär, so fehlte dann doch gerade die Bestimmung, daß sie eines andern Prädikate seien. Das Merkmal von Aufbildung ergäbe sich also gar nicht. Und so kann von Aufbildung nicht geredet werden. Darum sind jene höheren Prädikate nicht Gegenstand der Verneinung, da (am Brahman) nur das Sinneswahrnehmliche verneint wird.

Aber wenn sie auch nicht Gegenstand unserer natürlichen Erkenntnis sind, so können sie doch im Bereiche der Erkenntnis der Schrift liegen und darum brauchen Aufbildung und Verneinung nicht widervernünftig zu sein.

○ Dem widerspricht der Spruch:

Zwei Realitäten sind, verschieden als Geformtes und Ungeformtes.

□ Das ist nur eine Wiederholung unserer illusorischen Vorstellungsweise.

○ Nein, denn auch dann kämen Aufbildung und Ausschließung nicht zustande.

□ Wieso denn nicht?

○ Deswegen: Die Schrift spricht von jenen Prädikaten am Brahman entweder, indem sie sie *irrtümlich* erkennt, wie bei der Verwechslung von Perlmutter und Silber, oder aber indem sie sie als echte *Qualitäten* an ihm erkennt, wie das Silbersein an einem wirklich Silber seienden Silber. Das erste geht nicht. Denn woher soll sie überhaupt jene Prädikate nehmen? Beim Perlsilber ist das möglich, denn Silber wird anderswo erfahren. Die von Brahman ausgesagten Prädikate aber nirgends. Und überhaupt geht es nicht an, den Sprüchen der Schrift, wie uns selber, eine falsche Erkenntnis infolge von Avidyā beizulegen, denn nirgends ist gesagt, daß sie, wie etwa die Seele, mit Avidyā verknüpft seien. Die zweite Annahme aber wird durch nichts ausgeschlossen, (ist also richtig). Dabei ergibt sich für Brahman kein 'Zustandswechsel', sofern Es ja immer in gleicher Wonne ist. — Endlich: Würde in den Sprüchen zum Zwecke der Kontemplation Unwirkliches (Unwahres) hingestellt, so wäre das *Betrug.* — Daß die (überweltlichen) Prädikate Brahman's nur Illusionen seien, ist also nicht wahr. So ist unsere These 2) bewiesen: Brahman hat überweltliche Prädikate.

3

Hierzu fügt unser Text in 3) weiter diejenige Bestimmung (des Brahman), die zu der vorigen in 2) den Grund enthält: *Durch alle Upanischad's kundbar,* das heißt: durch sämtliche Upanischad's erweislich, oder: sein (übernatürliches) Wesen ist so (nämlich durch die *Existenz* der Upanischad's) kennbar. Nämlich so: Wenn die Prädikate des Brahman natürliche wären, so würde damit das Brahman unter die Kategorie des Natürlichen fallen (selber etwas Natür-

liches sein). Damit würden die Vedānta's (= Upanischad's) gar nicht auf ein wirkliches Brahman gehen und hierdurch würden alle Schriftworte wie:

Seine Stätte verkünden alle Veda's

erschüttert. Die Upanischad's wären dann nur gemeine Schriften, und Schriften besonderen Upanischad-Charakters könnte es gar nicht geben. Da (es nun solche gibt und) diese anders als unter Gültigkeit von 2) nicht statthaben könnten, so wird eben dadurch These 2) bewiesen. Das muß jeder Vernünftige zugeben.

Nochmaliger Abweis der Māyika's

Ferner: Welcher Art sollte die Verknüpfung zwischen Brahman und Māyā[1] sein? 'Samyoga' (Verbindung)[2] kann es nicht sein, da der hier ausgeschlossen ist. Auch nicht Samavāya (Inhärenz)[3], da das eine von beiden keine wirkliche Existenz hat, also das andere auch nicht als Substrat haben kann. Auch keine Svarūpa-Verknüpfung (im Wesen selbst), da man hier das Verhältnis von Attribut und Subjekt ja überhaupt nicht anwenden soll.

□ Nun, so mag es doch dies letztere Verhältnis sein, weil dann kein Fehler ist.

○ Es geht nicht, weil, wenn dieses Verhältnis gelten soll, Brahman mit Prädikaten versehen ist.

□ So mag das Subjektsein selber, so gut wie das Tätersein, Māyā-Charakter haben. Dann tritt jener Fall nicht ein, da ja dann (dem Verhältnisse) Realität fehlt.

○ Was heißt hier 'Māyā-Charakter'? Aus Māyā (wirklich) entstanden sein? Oder als Māyā-verknüpft erkannt sein? Im ersteren Fall hat Brahman ein Prädikat. Der zweite Fall widerspricht der Schrift:

Ohne Zusammenhang . . .

□ Aber wir meinen doch auch nicht Māyā-Verknüpfung in bezug auf Brahman, sondern in bezug auf die Seele! So nimmt ja die Seele auch sonst noch, durch ihr eigentümliche Mängel, manche (eingebildete) Prädikate wahr, ähnlich der Täuschung, wenn man durch eine rote Brille[4] (alles rot) sieht.

[1] Der Schein, die Illusion. [2] Samyoga ist die Relation der Gemeinschaft zwischen zwei selbständigen Dingen, die entweder von einem einseitig oder von beiden durch Wechselwirkung hergestellt wird. [3] Kants erste Kategorie der Relation. [4] Rötliche (gedunkelte) Brillen dienten vielleicht zum Schutze der Augen, wie man heute noch in China Brillen aus bräunlichem 'Rauch'-Kristall trägt.

○ Nein, denn da die Seele Brahman selber sein soll (also keine Mängel haben kann), so paßt das nicht. Und soll dein Vergleich mit der Brille gelten, so erhielte Brahman ein Prädikat, nämlich die Māyā. — So kann denn Verknüpfung zwischen Brahman und Avidyā überhaupt nicht behauptet werden, und darum auch nicht die Bedeutung seiner Prädikate als bloßer Upādhi's.

So bleibt's dabei: 'Als mit übernatürlichen unterschiedlichen Prädikaten versehen, ist Brahman durch alle Upanischad's kundbar'. Amen.

4

Zum Schluß nennt er nun das mit den vorhergehenden adjektivischen Bestimmungen bezeichnete Ding mit dem Hauptworte: *Das Höchste.* Da aber von der Śruti gelegentlich auch für andere Gegenstände, z. B. für die Sinne, gleichfalls die Bezeichnung 'das Höchste' gebraucht wird — z. B. 'die Sinne nennen sie das Höchste' — so setzt er noch hinzu *Brahman:* Was höher ist denn alles andere, nämlich das Brahman, will er sagen.

□ Also ist mit dem Worte Brahman doch selber schon das Höchste mitbezeichnet. Der Zusatz 'das Höchste' war also zwecklos?

○ Nein, denn auch wenn die Bedeutung von Brahman bekannt ist, so besteht doch eben die Schriftaussage vom 'Höchstsein der Sinne usw.' Daß hierüber hinaus das Höchstsein Brahmans gehe, ausdrücklich zu betonen, hat also Zweck[1].

□ Der Spruch der Schrift sagt:

'Höher als der Mahant ist das Unentfaltete. Höher als das ist der Puruscha. Höher als er ist nichts. Er ist der Gipfel, er der höchste Gang'.

Und die Smriti sagt:

'Die Sinne (indriyāni) sind das Höchste'.

Beide Stellen (meinen mit Puruscha und Indriyāni das Brahman selber und) besagen, daß es über ihm nichts Höheres gäbe. Woher also dieses Höhersein, (das der Zusatz angeblich bedeuten soll).

○ In dem zitierten Spruche der Schrift bezeichnet Puruscha in der Tat Brahman, aber noch nicht das Para-Brahman, sondern nur das Akschara-Brahman (= Brahman als materia der Welt)[2]. Ebenso in der Smriti das Wort indriyāni, denn sie 'folgt' der Śruti. Auch

[1] Dieses ist vermutlich der Sinn des Satzes. Der Text ist wohl nicht in Ordnung
[2] Natürlich ist Brahman im Höchstsinne erst recht unvergänglich. Das 'Unvergängliche' (akschara), oder das 'Unerschöpfliche' ist hier term. techn.

in ihr ist in der Tat, da Buddhi mit eingerechnet ist, das Brahman, aber eben nur als das 'Akschara' zu verstehen. Und dafür fehlt uns nicht das Schriftzeugnis:

> Diese zwei Puruscha's sind in der Welt: der kschara (Vergängliche) und der akschara (Unvergängliche).

Dem entsprechend und da der Vergängliche natürlich nicht 'Höchster' sein kann, ist in unserer ersten Stelle mit Puruscha das Brahman als das akschara gemeint; dann aber heißt es weiter:

> Der oberste Puruscha aber ist noch ein anderer (als das bloße akschara).

Hier wird durch 'oberster Puruscha' im Unterschiede von Brahman als dem bloßen 'Akschara' eben das 'höchste' Brahman bezeichnet. (Das bestätigt, was wir sagten.) —

'So möge das sogestalte Brahman durch Gewährung deiner Wünsche *dir zur Lust*, d. h. zur Freude sein'. Mit diesem Segenswort schließt der Text des Vischnu-svāmin.

II. RĀMĀNUJA'S VIŠISCHTA-ADVAITA

Rāmānuja, 1055—1137, neben Šankara der größte der Vedānta-Theologen und zugleich Šankara's ebenbürtiger Gegner, der Begründer der größten aller Vaischnava-Konfessionen, lebte und lehrte in Kāñcipuram und Šrī-rangam in Südindien. Dort ist bis heute die größere Zahl seiner Anhänger. Er war zuerst ein Schüler der Yādavaprakāša, den er später selber bekämpft. Seine Lehren waren vorbereitet durch die Ālvār's, Heilige des Glaubens an Vischnu, die die Religion der Bhakti, die leidenschaftliche Glaubens- und Liebes-Ergebenheit an Bhagavant in populärer Form, in Liedern und Gesängen verkündet hatten. Man zählte ihrer zwölf. Durch sie wurde vom 6.—9. Jahrhundert der Vischnukult mit Tempeldienst in Südindien populär. Sie dichteten nicht in Sanskrit, sondern im populären Tamil. Ihre Lieder wurden gesammelt als die 'viertausend Verse' (Nālāyira-prabandham) und bildeten so den Tamil-Kanon der Gemeinde, der von Nātha-Muni (985—1030) fixiert wurde. Ihnen folgen erst später die 'Ācārya's', die *Lehrer*, die dieser Richtung ihre Theologie und Spekulation gaben. Der erste derselben war vielleicht Nātha-Muni, der Großvater des Yāmuna-Muni, den dieser im letzten Verse seines 'köstlichen Lobpreises' erwähnt und der sein eigener Lehrer war. Yāmuna-Muni verfaßte das Siddhi-traya und ward dann der Lehrer des Rāmānuja und soll diesen veranlaßt haben, seinen großen Kommentar, das Bhāschya, zu den Vedānta-Sūtra's zu schreiben, um Šankara's Irrlehren zu widerlegen. Das zweite der größeren Werke Rāmānuja's ist dann sein Kommentar zur Gītā. Beide Schriften, besonders die erstere, auf der alle weitere Spekulation seiner Schüler beruht, haben in seiner Gemeinde kanonische Geltung. In seinem Alter ward er um seines Glaubens willen von dem Šiva dienenden Fürsten seines Landes vertrieben, flüchtete nach der damaligen Hauptstadt von Mysore und bekehrte hier einen Fürsten zum Vischnu-Glauben. Er gilt für eine Inkarnation des Šescha. — Seine Anhänger heißen die Rāmānuja's. Da nach ihnen die reine Lehre von Bhagavant zunächst der Šrī, durch diese weiter mitgeteilt wurde, so nennen sie ihre Überlieferung den 'Šrī-sampradāya'. Šrī lehrte den Erzengel Vischvaksena, dieser den Šaṭhakopa. Dessen achter Nachfolger war Rāmānuja. Sein Bhāschya ist von Thibaut ins Englische übersetzt in Sacred books of the East, Bd. 48. Seine Nachfolger und Ausleger sind Vedānta-dešika und Pillai Loka-ācārya. — Sein Višischta-advaita ist die Lehre, daß das absolute Brahman 'ohne Zweites' sei, aber nicht als das aller Unterschiede der Charakterisierung bare, bloße Seiende, sondern als 'charakterisiert' (= višischta), nämlich mit dem Geistigen und Ungeistigen. Geistig-Ungeistiges sind der 'Leib' Īšvara's. Dieser Leib ist vor der Schöpfung nur in potentiellem Zustande. Durch die Schöpfung entfaltet er sich in die Vielheit von Name und Form. Nur mit seinem Leibe entfaltet sich Īšvara zur Welt, ist selber aber ewig der weltüberlegene, persönliche, geistige 'HErr'.

1. Brahman realiter verschieden vom Geistigen und Ungeistigen in der Welt

Die Einzelseele ist vom ungeistigen Dinge nach Natur und Wesen schlechthin verschiedener, zugleich aber dessen Ātman seiender Geist. Sie ist dreifach: gebundene, erlöste und von vornherein ewige. Von ihr wieder schlechthin verschieden ist der Höchst-Ātman[1], sofern er allem Übeln entgegensetzt, durchaus gut, dem Geistig-Ungeistigen in allen seinen Subsistenzweisen immanent, dessen Lenker und schlechthin Bedingender ist. Das ist gelehrt von Bhagavant selber:

> Die beiden puruscha's sind in der Welt: der Vergängliche und der Unvergängliche
> Der Vergängliche sind alle Wesen, Unvergänglich heißt der Unveränderliche.
> Der oberste Puruscha aber ist noch ein anderer, Höchst-Ātman genannt.
> Er, der in die Dreiwelt einging und nun sie trägt: der ewige Herr[2].

So auch die Šruti:

> Urstoff- und Feldkenner[3]-Fürst, Herr der Guna's — den Fürsten des All, den Ātman-Herrn — innen und außen, all das durchdringend weilt Nārāyana[4] —

u. a. m. So lehrt auch der Sūtrakāra an den Stellen:

> Nicht der andere, weil's nicht statt hat. Wegen Hervorhebung des Unterschiedes. Da es nicht statt hat, nicht die verkörperte[5].

Und solche Aussagen meinen nicht etwa eine Sonderung, die nur Avidyā illusorisch setzte, sondern eine wirkliche; denn:

> 'Solches Jñāna besitzend haben die Seelen gleiche Prädikate mit Mir.
> Auch entstehen sie nicht erst bei der Schöpfung, noch vergehen sie beim Untergang.
> Zu seiner Zeit streift der Wissende Gut- wie Übeltat ab
> Und 'ungeschminkt' gelangt er zu höchster Selbigkeit (mit mir)'.

Auch die Sūtra's:

> 'Weil Zufluchtsort des Erlösten genannt'[6]

und

> 'Auch wegen des Merkmals bloßer Genußgleicheit'[7]

lehren Unterschiedenheit von Brahman, der zugleich aller Zutat von Avidyā gänzlich ledig ist. — Da Šruti, Smriti und Sūtra so allerorten Unterschiedenheit lehren, so hat der Unterschied von Geistigem, Ungeistigem und Īšvara mit Bestimmtheit als *wesentlicher* zu gelten.

---

[1] = Brahman. [2] Gīta 15, 16—17. [3] Bezeichnung der verkörperten Einzelseele. Ihr Feld ist der Leib. [4] Mund. 2, 1, 2. [5] V. S. 1, 1, 16 und 17 (1, 3, 5)1, 2, 3. [6] 1, 3, 2. [7] 4, 4, 21.

2. *Brahman die causa materialis der Welt durch seinen potentiellen Leib*

Ferner heißt es:

> All dieses wahrlich ist Brahman, als Tajjalān meditiere man es in Gemütsstille. — An Worte sich klammernd nur ist die Umwandlung, ein bloßer Name. Ton nur ist es, wahrlich [1]. — Seiend fürwahr, mein Lieber, war dieses im Anfang, Eines nur ohne Zweites [2]. — Das sann: Viel will ich sein; ich will hervorgehen; das schuf die Glut [3]. — Im Seienden wurzelnd, mein Lieber, sind diese Geschöpfe, auf Seiendem beruhend, durch Seiendes bestehend. — Ihn zum Ātman hat alles dieses. — Dieses ist das Reale, dieser ist der Ātman, das bist du, o Švetaketu. — Als Feldkenner auch wisse mich. — Von ihm Nichtandersheit, wegen des Ausdruckes Sich-Anklammern [4].

Alle diese Stellen beweisen, daß das höchste Brahman causa materialis und die ganze in Geistig-Ungeistigem bestehende Welt das aus ihm Gewirkte ist. Auch wird hier die von uns behauptete materielle Nichtverschiedenheit der Wirkung von der Ursache gelehrt. Ferner, daß alles in allen Subsistenzformen des Geistig-Ungeistigen Existierende *Leib* ist des höchsten Ātman und dieser der Ātman von jenem ist. — Dasselbe beweisen folgende Stellen:

> Der in der Erde weilt, den die Erde nicht kennt, dessen Leib die Erde ist, der im Ātman weilt, des Leib der Ātman ist, des Leib das Unentfaltete ist, der ist aller Wesen Inner-Ātman, frei von Fehl: der himmlische Gott, Nārāyana allein. Er ist eingegangen in seine eigene Schöpfung, ist ihr Lenker, ist der Geschöpfe All-Ātman [5].

Der höchste Ātman ist aber Ursache, sofern er das Geistig-Ungeistige im Zustande der Feinheit (Potentialität) *als Leib* hat. Das-

---

[1] Chānd. 6, 1, 3. [2] 6, 2, 1. [3] Chānd. 6, 2, 3. [4] V. S. 2, 1, 14. [5] Vgl. Nārāy. Up. 2: 'Nārāyana ist der ewige, fleckenlose, unaussprechliche, wandellose, truglose, reine, einige Gott. Nicht gibt es außer ihm irgend einen zweiten.' — Seine Absolutheit und unbegreifliche Größe beschreibt Vedānta-Ācārya in seinem Kommentar zu Yāmuna's 'Preis der Šrī', S. 26 mit Zitaten aus den Upanischad's

'Vor dem die Worte kehren um
Und den nie kein Verstand erreicht.'
'Wer nicht begriff, nur der begriff.
Wer ihn begriff, begreift ihn nicht.'
'Verstanden nicht Verstehenden,
Verstehenden verstehungslos.'
'NUR DU WEISZT DICH.'

Jahweh gibt in 2. Mos. 3, 14 über sein Wesen die rätselhafte Auskunft:

ICH BIN, DER ICH BIN.

Und Vedāntācārya sagt von Nārāyana das Schriftwort':

Yo 'si so 'si
Qui es is es
DU BIST, DER DU BIST.

selbe im Zustande der Grobheit (Entwickeltheit) als Leib habend ist er *Gewirktes*. Indem Er so im Zustande von Ursache wie Gewirktem alles Geistig-Ungeistige in Gesamtheit als Leib und damit es als seine eigenen Modi hat, bezeichnen alle Worte immer ihn selber. Es trifft also bei unserer Lehre im strengsten Sinne zu, daß mit dem Worte 'höchster Ātman' *alle Worte in grammatischer Koordination* stehen. Denselben Sinn gibt der Spruch:

> Mit diesem Jīvātman will Ich eingehen und Name und Form entfalten. — Als er das geschaffen, ging er darin ein[1].

Der Sinn ist hier: durch sein Allātman-sein ging er ein und nahm so das Entfaltete zu seinem Leibe. So ist alles ein Modus von ihm und ihn bezeichnen alle Worte. Sein Entschluß aber: 'ich will viel sein', ward von ihm gefaßt, als er noch einheitlich subsistierte mit *feinem* (potentiellem) Leibe, der als solcher die entwickelte Vielheit von Name und Form noch von sich ausschließt. Der Entschluß hatte als Ziel die Subsistenz in *vielen* Modis, bewirkt durch Übergang in den Zustand der das Geistig-Ungeistige als Name und Form in sich befassenden, *entfalteten* Leiblichkeit. So lehren die Vedakenner.

3. Widerlegung Śankara's nach der Schrift

Wer aber behauptet, es sei hier nur das unqualifizierte, schlechthin einförmige, eigenklare, ewiger bloßer (uncharakterisierter) Geist seiende Brahman zu verstehen, dem widersprechen alle Autoritäten: Die Sūtra's:

> Woraus (der Welt) Entstand[2]. Weil der Schriftkanon der Grund ist[3]. Das aber, weil Übereinstimmung (aller Schriftaussagen)[4]. Wegen des Erwägens nein. Gegen die Schrift[5]. Mit Ausschluß von Weltwaltung[6]. Wegen des Merkmales bloßer Genußgleichheit[7].

Denn das ganze Heer dieser und ähnlicher Sūtra's lehren Brahman's Weltursächlichkeit, sein Wünschen in Gestalt des Vielwerdens-Entschlusses und zahllose andere Bestimmtheiten. Und ebenso alle Sprüche wie:

> Woraus diese Wesen entspringen: Das wünschte: ich will viel sein, ich will hervortreten.

Daß jene sich nicht auf Schriftzeugnis stützen können, wollen

[1] Chānd. 5, 3, 2 und 3. [2] V. S. 1, 1, 2. [3] 1, 1, 3. [4] 1, 1, 4. [5] 1, 1, 5. [6] V. S. 4, 4, 16. [7] 4, 4, 21.

wir noch weiter zeigen. In der Stelle: *Durch welchen das Ungehörte . . .*[1] wird durch Eines Dinges Erkenntnis Aller Dinge Erkenntnis versprochen und deswegen so gelehrt: 'Wie nämlich Gegenstände wie Töpfe oder Becken, da sie dem Stoff nach mit dem Tonkloße übereinstimmen, durch Erkenntnis des einen Tonkloßes miterkannt werden, so wird durch Erkenntnis Brahman's die ganze aus ihm hervorgehende Welt des Geistig-Ungeistigen, weil sie Ihm gleicher Substanz ist, miterkannt'. In der Fortsetzung sodann:

> Seiend, fürwahr, mein Lieber, war dieses im Anfang; Eines nur ohne Zweites

bezeichnet der Text, indem er das 'dieses' mit dem vor der Weltschöpfung noch aller Scheidungen freien (einen) 'Seienden' prädiziert, den Zustand der (ursprünglichen) Einheitlichkeit wie beim Tonkloß, der vor der Ausformung der Töpfe und Becken noch einheitlich ist. Die folgenden Stellen sodann:

> *Das* wünschte, ich will viel sein, will hervorgehen — *das* schuf die Glut

lehren: *Das,* nämlich das vorher mit *seiend* prädizierte höchste Brahman, nachdem es den Entschluß gefaßt, in Gestalt der Geistig-Ungeistiges wesenden Welt sich selber viel zu machen — ähnlich wie das Vielsein des einen Tonkloßes in Gestalt von Töpfen und Geschirren, — bildete sich[2] selbst in Weltgestalt als Glut und als alle folgenden Elemente und Dinge. Und endlich wird dann gelehrt:

> Somit ist Alles Seines Wesens — das ist das Reale — das ist der Ātman — das bist du.

Somit ist es ganz ungereimt, zu sagen, Vedagläubige müßten zugestehen, daß Brahman, in sich Eines (unqualifiziert durch das Potentielle), mit durch Avidyā gewirktem irrealem Upādhi verknüpft und nur so (also illusorisch) in Deva-, Menschen- und anderer Gestalt viel geworden sei. Die Sprüche:

> Kenner und Nichtkenner; zwei Ungeborene; Herr und Nichtherr; Der als der Ewige den Ewigen, als Geist den Geistern, als Einer den Vielen ihre Wünsche erfüllt[3],

lehren ja gleichermaßen das Unentstandensein, das Ewigsein und die Vielheit (und damit auch die Realität der Seelen außer Brahman).

---

[1] Chānd. 6, 1—8. Diese Stelle deutet R. um auf den 'Leib' des Brahman. Man vergleiche die Stelle im Zusammenhange bei Deußen S. 160 ff. [2] nämlich hinsichtlich seines potentiellen Leibes.

[3] ‚Der als der Ewige den Ewigen Freude
‚Als Geist den Geistern schafft, als einer vielen. Švet. 6, 13.

4. Nicht sich selbst, nur seinen potentiellen Leib entfaltet Brahman zur Welt

Wenn das Vielsein in Gestalt von vielen Seelen nach der Schöpfung von Brahman selber, statt von seinem potentiellen Leibe, nachdem Es vor der Schöpfung nur schlechthin eins war, verstanden wird — wie das Vielsein in Gestalt von Töpfen beim Ton[1] nach dem Formen — dann würden Unentstandenheit, Ewigkeit und Vielzahl der Seelen unmöglich sein, und dann wäre Widerspruch zu dem oben genannten Spruche. Würde das Brahman selber (statt sein potentieller Leib) viel in Deva-, Menschen- usw. -Gestalt, so träte der Fehler ein, daß Brahman sein eigenes Unheil (in Samsāra) wirken würde. Das Sūtra 2, 1, 22 betont dann noch ausdrücklich Brahman's Unterschiedenheit von der Seele. Auch das Sūtra 2, 1, 34:

> Keine Ungerechtigkeit oder Grausamkeit, weil er Rücksicht nimmt — so zeigt es die Schrift,

gehört hierher. Es bedeutet: Der Vorwurf der Ungerechtigkeit gegen Īšvara wegen seiner ungleichen Schöpfung, indem er die einen zu Deva's, die andern zu Menschen, die anderen zu Tieren usw. mache, trifft nicht zu, denn er berücksichtigt hierbei das jeweils vorgewirkte Karman, und dem entsprechend wird die Schöpfung so ungleich. Und weiter das Sūtra 2, 1, 35:

> Nicht so, wegen Unverschiedenheit des Karman, meint Ihr? — Doch! Wegen Anfangslosigkeit, nach Schrift und Erfahrung.

Auf den Einwurf, daß nach obigem Spruch vor der Schöpfung überhaupt keine Unterschiedenheit gewesen sei, mithin auch noch keine Seelen gewesen seien, und darum kein Karman gewesen sein könne, antwortet er hier: Doch, denn Seelen und ihre Karmanketten sind anfangslos. Auch im Sūtra 2, 3, 17:

> Nicht der Ātman, weil nicht nach der Schrift; und wegen Ewigkeit nach jenen Stellen

wird das Nichtentstandensein des Ātman gelehrt. Von den Vedānta-Lehrern wird ja auch das Ewigsein und die Verschiedenheit der Seelen von Urbeginn, wegen Unerlöstseins, als allgemein zugestanden anerkannt. Darum ergibt sich auf Grund Widerspruches des Sūtra und der eigenen Bejahung die Einheit des Seienden vor der Schöpfung mit Ausschluß der Mannigfaltigkeit von Name und Form, die erst durch die Schöpfung eintritt. Doch diese zugleich

[1] Der Ton geht nicht 'mit einem potentiellen Leibe' sondern selber in die Umwandlung ein.

verbunden mit der Annahme, daß das in dieser Weise Eine auch vor der Schöpfung schon die Merkmale und Unterschiede des Geistig-Ungeistigen in Feingestalt (Potentialität) an sich hatte. So groß ist der Unterschied (der richtigen von der Gegen-Lehre).

5. Innere Unmöglichkeiten der Lehre Šankara's

Bei Annahme von Avidyā und Upādhi müßte, da es doch keinen von Brahman verschiedenen Intellekt geben kann, der Avidyā und Upādhi trüge[1], Brahman selber mit Avidyā und Upādhi verknüpft sein und die durch sie bewirkten Fehler wären an ihm selber.

6. Gegen Yādava-prakāša[2]

Auch bei der 'Nur-Sein'-Lehre, wenn das bloß seiende Brahman-Eins nach der Schöpfung doch als Genießer, Genossenes, Lenker dreifältig wird, sind Seele und Īšvara ebenso wie oben die Töpfe, Geschirre, Krüge, entstanden und nicht ewig.

□ Schon im Zustande des Einsseins waren die drei *Vermögen* des Genießers, Genossenen, Herrschers da.

○ Was sind diese drei Vermögen?

□ Die Fähigkeit (Anlage) des nur seienden Einen, sich umzuwandeln in Genießer, Genossenes, Herrscher.

○ Dann ist also Brahman für Īšvara und die andern so Ursache wie der Tonkloß es für Töpfe, Geschirre usw. ist. Geben sie dieses zu, so sind auch dann Īšvara u. d. a. ein zeitlich Entstehendes und also nicht ewig. Darum kann einzig unsere Annahme des Fein-Zustandes jener drei[3] mit der Behauptung der Einheit vor der Schöpfung zusammen bestehen. Auch würden die drei hernach nicht Brahman zum Ātman haben[4] und somit wäre auch die Behauptung ihrer Einheit (nach der Schöpfung) ausgeschlossen.

7. Quod erat demonstrandum

So wird denn nach der Šruti, daß das geistig-ungeistige Reale in allen seinen Subsistenzformen Brahman's Leib sei, immer und mit allen Worten Brahman allein — weil Es eben alles zu seinem

[1] Denn außer Brahman ist ja niemand. [2] Y. lehrte: Das unpersönliche Brahman wandelt sich in der Schöpfung um in den persönlichen Gott, die Seelen und die Natur. Beim Weltuntergange sinken die drei wieder in die ungeschiedene Einheit des 'Nur-Seienden' zurück. [3] Ungenau. Denn Einer der drei, nämlich Īšvara, ist niemals im Fein-Zustande. [4] Weil es in den drei untergegangen wäre.

Leibe hat und darum durch alles charakterisiert ist — bezeichnet. Darum ist Brahman, charakterisiert durch das Geistig-Ungeistige, in der groben Gestalt die Welt als 'Gewirktes', in der feinen, von Namen und Formen noch freien Gestalt aber die 'Ursache'[1]. Letztere, mit dem Tonkloß verglichen, ist beschrieben in dem Spruch:

Seiend nur, mein Lieber, war dieses am Anfang, Eines nur ohne Zweites.

Dasselbe aber ist, charakterisiert durch das Geistig-Ungeistige in Gestalt entfalteter Namen und Formen, das 'Gewirkte'. So ist alles in Ordnung. — Den Widerspruch der Gegner gegen Śruti und Logik führt Rāmānuja's Kommentar noch weiter aus. Hier entwickeln wir das nicht weiter. — So viel zur Darlegung von Rāmānuja's Lehre.

[1] nämlich causa materialis.

III. NIMBĀDITYA'S SONDER-UNSONDERHEITS-LEHRE

Nimbāditya oder Nimbārka gilt seinen Nachfolgern, den Nīmānandin's, als Inkarnation von Āditya, der Sonne. Als einst ein heiliger Waller kurz vor Sonnenuntergang zu ihm kam, dem sein Gelübde verbot, bei Nacht zu essen, befahl N. der Sonne noch nicht unterzugehen sondern sich solange auf einen Nimb-Baum zu setzen, bis der Gast gegessen habe. Daher sein Name Nimbāditya. Oder weil er aus dem Dorfe Nimb stammte. Nach andern ist er eine Inkarnation von Vischnu's Diskus. — Er starb um 1160. Seine Lehre muß in seiner Gemeinde eine Entwicklung durchgemacht haben. Die hier dargestellte Bheda-abhedalehre weicht von der von Rāmānuja bekämpften ab und ist dessen eigener Lehre sehr nahe. (Vgl. Bhāschya, Thibaut S. 189ff.) Sie heißt auch 'Dvaita-advaita', d. h. 'dualistischer Monismus'. Schon der Name sagt, daß sie ein Versuch sein will, den Monismus mit dem Dualismus zu versöhnen. Seine Gemeinde nennt sich den Sanakādi-sampradāya, die 'Überlieferung von Sanaka' her. Bhagavant lehrte die reine Lehre den Sanaka und seine Brüder, die Söhne Brahmā's, diese den Nārada, dieser den Nimbārka. — Auch Nimbārka verfaßte einen kurzen Kommentar der Vedānta-sūtra's und faßte seine Lehre in einen 'Zehnvers' zusammen, den Bhandarkar wiedergibt, und von dem auch der folgende Text eine Redaktion ist. Seine Gemeinde besteht bis heute. Sie hat, nach Farquhar, ihre Hauptsitze in Salimabad und Vrindāvana, und hier und anderswo eigene Tempel.

1

Jñāna-wesend und — von Hari abhängig —
Fähig der Verbindung mit und der Trennung vom Leibe,
Atomisch klein ist die Seele, nach Körpern besondert,
Kenner. — Man heißt sie zahllos.

Das heißt folgendes: Zuerst *Jñāna.* Jñāna ist Intelligenz mit Eigenlicht, mit Ausschluß der Wirkung der Sinnesorgane — denn diese besitzen selbst auch das Vermögen, (Dinge) wahrnehmbar zu machen. Damit werden die Tārkika's[1] widerlegt. — Das Wort *Und* sodann soll die Verschiedenheit der Seele von der Dingklasse der Körper hinzufügen, weist häretische Ansichten in bezug hierauf ab und nennt zuerst die Klasse der 'gebundenen' Seelen. — Das in Vers 2 gebrauchte Wort *Leib* ist zugleich mitbezeichnend für dessen Ursache, nämlich für die in anfangslosem Karman bestehende Avidyā, da Ursache und Wirkung wesensgleich sind. Die Worte sagen also: Die Seele, unterliegend der Bindung bestimmt

1 Die Naiyāyika's. Auch die Sānkhya's.

als Avidyā = anfangslosem Karman, ist zugleich fähig für die Erlösung, bestehend in Erlangung des Zustandes Bhagavant's nach Beseitigung der Avidyā.

Wie groß ist nun diese Sonderseele? — Darauf antwortet der Text sodann und lehnt dabei zugleich zwei häretische Lehren, die von der Allerstreckung[1] und die von der mittleren Größe[2] der Seele, die von den Tārkika's und von Vedafremden (Jaina's) vorgetragen werden, ab. — *Atomisch klein,* d. h. von atomisch-kleiner Dimension. Gemäß den Schriftaussagen:

Dieser atomkleine Ātman soll mit dem Denken erfaßt werden.

Die Behauptung, er sei allerstreckend, ist absurd. Denn wenn der Sonderātman allerstreckend ist, so ist zu fragen: a) gibt es ihrer viele, oder b) nur einen? Die Annahme a) ist unmöglich. Denn wenn alle Seelen allerstreckend wären, so wären alle mit allem Körperlichen ununterschiedlich in Verbindung und mithin jede mit jedem Denkorgan ewig in Verbindung. Dann müßte jede Seele auch hinsichtlich der Funktionen aller anderen Denkorgane Kennersubjekt sein. Die Anwendung der Personalien Ich, Du, Er fände dann nicht statt, und so gäbe es überhaupt keine Trennungen, da weder hinsichtlich des Ātman-seins noch hinsichtlich der Verbundenheit mit einem Denkorgane ein Unterschied wäre.

□ Aber auch bei Ātman-Gleichheit könnte doch jedes einzelne Denkorgan individuell bestimmt sein durch restierende 'Eindrücke', entstanden aus vorgewirktem besonderem Karman. Diese Verschiedenbestimmtheiten der Denkorgane könnten doch bei wechselseitiger Nichtidentität individuell beschränkend sein; und so würde der gerügte Fehler nicht eintreten.

○ Nein. Denn wenn man auch das aus verschiedenem Karman entspringende Adrischṭa als bestimmenden Faktor annimmt, so sind doch eben, auch bei Nichtidentität der Ātman's alle Adrischta's in ununterschieden gleicher Ātman-Verknüpfung. Wollte man hier noch wieder eine besondere Weise der Verknüpfung mit dem Ātman annehmen, dann käme man auf einen regressus in infinitum.

Die Annahme b) ist aber ebenso unmöglich. Denn wenn nur *ein* allerstreckender Ātman ist und dieser durch alle Denkorgane als seine Akzidentien bestimmt ist, so müßte er gemeinsames Kennersubjekt hinsichtlich alles durch die Denkorgane ihm Zukommenden sein. Wollte man Einheit des Ātman und Verbindung mit allen

[1] So die Sānkhya's. [2] So die Jaina's.

Denkorganen annehmen, zugleich aber behaupten, deshalb brauche der Ātman doch nicht all die einzelnen Lust- oder Schmerzempfindungen, die die einzelnen Denkorgane je an ihrem Platze perzipieren, selber zu haben, so würde auch folgen, daß Devadatta die einzelnen Schmerzgefühle seines Kopfes, seiner Füße oder seiner übrigen Glieder nicht als eigene zu apperzipieren brauche.

Weiter: *Nach Körpern besondert.* Das heißt, auf jeden Körper kommt eine besondere Seele. Von Brahmā's Leibe[1] bis zu den Pflanzenleibern hin, in ihren vierfachen Klassen, ist die Seele je nach dem Leibe numerisch eine andere. Daraus folgt, daß die Seelen auch untereinander gegenseitig gesondert sind und damit ist die Ein-Seelen-Lehre abgewiesen. Es müßte ja sonst, wenn ein Einzelner in Schlaf oder Ohnmacht fiele, allgemeine Bewußtlosigkeit eintreten. Darum ist auch die Meinung, daß alle Lustgefühle eigentlich gemeinsam wären, weit abgewiesen.

Weiter: *Kennersubjekt* (Vers 4). Das heißt, Träger von Jñāna sein. Nach der Schrift:

> Schauer-, Genießer-, Hörer-, Schmecker-, Riecher-, Denker-, Fühler-, Erkenner-Ātman ist der puruscha.

Endlich: *Man heißt sie zahllos.* Das heißt, ledig der von andern behaupteten Begrenzung durch Zählbarkeit. Von unbegrenzter Zahl.

So ist der Sonderātman nach Wesen, Eigenschaften, Größe und Zahl den Erkenntnisgründen gemäß geschildert.

2

□ Wenn dieser sotane Ātman, der sich den Erkenntnisgründen gemäß ergeben soll, wirklich real ist, warum kann man ihn dann nicht wahrnehmen?

○ Dies beantwortet Nimbārka so:

Von anfangsloser Māyā rings umknüpft —
Diesen erkennt man nur durch Bhagavant's Gnade.
Erlöster und Gebundener ist er. — Den Gebundenen
Hat man sodann in vielen verschiedenen Zuständen zu erkennen.

Das heißt: Mit der guṇareichen *Māyā* — die gar geschickt ist in

[1] Dieser Brahmā ist nicht Brahman, sondern Brahmā Caturmukha (Viergesicht), Hiranyagarbha. Ein untergeordneter Demiurg der niederen Sfären, der im Mythus aus Vischnu's Nabellotos entspringt als eine Art 'Erstgeborener der Schöpfung', aber durchaus Schöpfung, wie alle Deva's unter und nach ihm.

falschen Verbindungskünsten! — *rings verknüpft* und darum verhüllten und zusammengepreßten Wesens ist der Ātman. Nämlich, weil abgewandt von Bhagavant, dem Höchstpuruscha, ist er durch Avidyā in Form von anfangslosem Karman bestimmt. So ist sein Wesen versunken unter den Fluten des Ozeans der Māyā und ihrer guṇa's wie Leib, Sinne usw.; und drum ist sein Jñāna ganz und gar zusammengepreßt. Darum wird er nicht wahrgenommen.

□ Aber dann kann wohl Erkenntnis von ihm überhaupt nie zustandekommen, denn die Dauer der Māyā-Bestimmtheit ist anfangs- und endelos nach dem Spruche:

'Sonder Anfang, sonder Ende.'

Somit hätten auch die Ātman-Erforschung und die Lehrschriften[1], die diese vortragen, keinen Zweck?

○ Hiergegen sagt der Text: *Diesen,* nämlich den durch Autorität erwiesenen Sonder-Ātman, kennen sie durch Šrī-Bhagavant's, des Höchstpuruscha, Güte. Nämlich, diejenigen, die Bhagavant's von anfangsloser Avidyā freien *Wahrheitsüberlieferung* folgen. Wir wollen das erläutern. Obschon Avidyā sonder Anfang und Ende ist, so ist doch die durch Īšvara als Spender geschehende Lenkung der durch Karman (mit-) gewirkten Bindung und Erlösung der Seele nicht Māyā sondern real, nach der Schriftaussage:

(Er ist) Ursach von Bindung, Verweilung und Erlösung von und in Samsāra.

Darum kann es auch ein Aufglänzen des hierauf bezüglichen Jñāna geben unter Aufhebung des Ajñāna, das ja nichts anderes ist als die Zusammenpressung solchen Jñāna's. Es ist, wie wenn eine Lampe in einen Topf gesetzt und dadurch ihr Licht zusammengepreßt war: wird das ihr Licht Bindende, nämlich der Topf, entfernt, so glänzt das Licht hervor. Darum hat die Ātman-Erforschung Zweck, und ebenso die sie lehrenden Bücher. — So hat der Text denn zunächst des Ātman Wesen und sodann die Ursach seines Jñāna und Ajñāna festgestellt.

Daraufhin gibt er die Klassen der Seele an: *Die Erlöste und.* 'Und'[2] (geht hier aufs folgende und) knüpft sogleich die 'Gebundene' an. *Und* die Gebundene, ist gemeint: einerseits die Erlöste, andererseits die Gebundene. Das heißt: die Seelen sind zwiefach, nach dem Unterschiede von gebunden und erlöst. — Gebundene ist die, die durch Irrwahn, von anfangslosem Karman gewirkt, verhärtet

[1] Die Vedānta-Sūtra's heißen auch Šārīraka-mīmāmsā, d. h. Erforschung des verkörperten Ātman. [2] Und = ca. Ca kann nach vorn und nach hinten weisen.

ist in der falschen Schätzung, als seien die Leiber — als Deva-, Menschen-, Tier-Leib mannigfach gestaltet — selber der eigene Ātman.

3

Hiernach beschreibt er das *Nichtgeistige.*

a) Nicht-aus-der-Natur, b) Natur-gestaltet,
c) Zeit-wesend — diese drei gelten als das Ungeistige,
Mit Māyā, Urstoff und ähnlichen Worten bezeichnet. —
An ihm, obschon demselben, sind Unterschiede wie hell (dunkel usw.) und ähnliche.

Die ersten beiden Verse besagen: das Ungeistige gilt als dreifaches, nämlich nach der Schrift. Drei Klassen des Ungeistigen werden unterschieden: das *Nicht-aus-der-Natur,* das *Naturgestalte,* und das *Zeit-wesende.* Dann charakterisiert er das zweite von diesen: '*Mit Māyā, Urstoff und ähnlichen Worten wird (das zweite) bezeichnet.*' Das Natur-gestalte ist das mit Māyā bezeichnete. Dies erläutert er noch durch genauere Bezeichnung in Vers 4: Da, d. h. an diesem Prakriti-Gegenstande, obschon er ein und derselbe ist, sind all die Unterschiede wie hell usw. — Als drittes Ungeistiges (c) nannte er das 'Zeit-wesende'. Das von a und b verschiedene Ungeistige ist die Zeit. Sie ist ewig und allerstreckend. — Endlich wird 'Das Nicht-aus-der-Natur' [1] genannt. Es bedeutet das von der die drei Guna's tragenden Zeit und dem Urstoff verschiedene, klarheit-wesende, Nichtverdunkelung zur Natur habende Ungeistige. So sagt der Spruch:

Goldfarben jenseits des Tamas.

Das heißt: Verschieden von der hier mit Tamas bezeichneten Zeit und von dem Urstoff, und klarheitswesend wie die Sonne.

4

Als in seinem Wesen frei von allem Fehl,
Als aller edlen Eigenschaften einigen Haufen,
Als das Höchste, das Erwünschte, das Brahman, samt seinen Entfaltungen,
Laßt uns meditieren den Krischna, den Lotosaugigen, Hari.

[1] Nämlich die übernatürliche, verklärte Materie, aus der z. B. die Leiber der Erlösten bestehen.

Das Wesen des Höchst-Ātman schildert er jetzt. *'Als in seinem Wesen frei . . . wollen wir das Brahman meditieren'*, so ist zu konstruieren. Das Wort Brahman wird ja auch auf den Vedavermittler Brahmā, den Caturmukha, angewandt. Um diese zu weite Ausdehnung des Begriffes zu verhüten, setzt er hinzu: *das Höchste.* Dann gibt er den Träger des Begriffes Brahman an: *Krischna.* Das Höchstersein ist Erhabenheit über das 'Vergängliche und Unvergängliche'. Dessen Subjekt ist eben Hehr-Krischna Bhagavant. Den mit dem Begriffe Bhagavant identischen Begriff von Brahman bezeichnet er genauer mit den Anfangsworten: *In seinem Wesen* = wesenhaft, d. h., Ihn, von dem durch sein Wesen, durch seine anfangslose Natur selbst, anfangslos-urtümlich *alle Fehle ausgeschlossen,* ferngehalten sind. Unter 'Fehl' sind nach Pātañjali's Sūtra zu verstehen die fünf Befleckungen: Avidyā, Ichsucht, Begier, Abneigung, Hang. — Und weiter in Vers 2: Ihn, der, da frei von fehlerhaften Eigenschaften, *aller edlen Eigenschaften ein einiger Haufen* oder Menge ist[1]. Soll heißen: in dem Haufen aller edlen Eigenschaften sind. — Sodann Vers 3: *Mit seinen Entfaltungen.* Den, welchem, wie man weiß, Entfaltungen und Verkörperungen eigen sind. Das heißt, der zahlloser Erscheinungsformen ist. — Hat er ihn so nach seiner Fülle (Vollkommenheit) beschrieben, so bezeichnet er ihn dann als den allzuehrenden. *Erwünscht* bedeutet: der, der wegen seiner Schönheit, Hoheit, Milde, Reizes von allen Wesen von Brahmā abwärts gemeinschaftlich zu erwünschen ist. Seine Schönheit führt er noch aus: *den Lotosaugigen.* Das heißt den, dessen Augen dem Lotos gleichen. Oder den Lotosangesichtigen. Oder auch den, auf den (die Göttin) Kamalā[2] d. i. Lakschmī schaut, den Schönheitsreichen. Darum den *Hari,* d. h. den, der seine Verehrer entzückt.

5

Am Schluß der Lehrsätze fügt er die Vorschrift hinzu:

Ihn sollen verehren ganz und gar die Menschen immerdar,
Um abzutun des Unerkenntnis-Dunkels Hülle.
So sagten einst Sanandana und alle Weisen
Dem hehren Nārada, dem Zeugen aller Wahrheit.

Ganz und gar sollen die heilsuchenden Menschen das vorbeschrie-

[1] Der Text scheint hier gestört zu sein. Die obige Übersetzung liest ašescha statt nirvišescha. [2] = Lotos.

bene höchste Brahman ständig verehren. Den Zweck dieser Verehrung gibt er an: *Um abzutun des Unerkenntnis-Dunkels Hülle.* Das ist zu konstruieren: um die Hülle des Dunkels der Unerkenntnis abzutun.

□ Aber die Sprüche sagen:

> Was mit der Rede nicht auszusprechen, wodurch die Rede selbst erst aussprechlich wird — das eben wisse als Brahman. Nicht jenes, was man dort verehrt[1].

So ist doch Brahmanwesen kein Objekt von Verehrung. Wieso also diese Verordnung der Verehrung? Oder wie kann Brahman Objekt der Meditation sein?

○ Um diesen Zweifel auszuschließen, führt der heilige Lehrer dafür die Überlieferungskette an und gibt die Anfangslosigkeit der Überlieferung und ihre Vedagemäßheit an: *So sagten einst Sanandana und die Weisen zu Hehr-Nārada* — meinem Guru. Was dieser mich gelehrt, das eben trage auch ich vor, ist zu ergänzen. Seinen hehren Guru charakterisiert er: *Dem Zeugen aller Wahrheit.* Ihm, dieser Stätte unmittelbarer Vernehmung alles Gehaltes der Veda's, ihm, dem Allkundigen. — Die Ausschließung der Verehrung Brahman's aber in dem Spruche:

> Nicht jenes, was man dort verehrt,

geht nur auf die Verehrung des begrenzten Ātman, nicht aber auf die des Allātman-seienden höchsten Ātman.

6

Indem er weiter die Erkenntnis, entspringend aus Sprüchen wie '*Man höre . .*' beschreibt, gibt er den Sinn des Wortes '*Das bist du*' und ähnlicher an:

> *Alle Erkenntnis ist darum real,*
> *Nach Šruti und Smriti, von jedem Ding,*
> *Wegen der Brahmanwesenheit. So lehren die Vedakenner.*
> *Auch ist die Dreigestalt durch Šruti und Smriti erwiesen.*

Alle: weil nämlich jedes Ding nach Šruti und Smriti Brahmanwesend ist, darum ist alle Erkenntnis real. So ist zu konstruieren. Und weil die *Dreigestalt* durch Šruti und Sūtra erwiesen ist, darum ist auch sie real: das besagt das Wort *Auch* (in der vierten Zeile). — *So lehren die Vedakenner.* Was die Vedakenner, die

[1] Kena 1, 4.

Upanischadlehrer Hehr-Vyāsa, Manu und andere lehren, das ist ausgemachte Sache, das ist endgültig, sagt er. — *Nach Śruti und Smriti.* Denn diese sagen:

> Dieser ist aller Wesen Inner-Ātman; dieser dein Innenwalter ist der Unsterbliche; Sinne und Denkorgan und Erkenntnis und Existenz und Glut und Kraft und Stärke haben in Vāsudeva ihre Wesenheit, und so auch Feld und Feldkenner; Ich bin Ātman, Gudākeša! in aller Wesen Herzen weilend.

Nach ihnen hat also die ganze Welt des Geistig-Ungeistigen Brahmanwesenheit.

Darum ist alle Erkenntnis real. Das heißt: Weil wegen der Brahmanwesenheit des All ihr Objekt real ist, ist 'alle' Erkenntnis, weil sie auf ein reales Objekt geht, real. Ferner ist auch die *Dreigestalt* — als Genießer, Genossenes, Lenker, ist zu ergänzen — real. Der Grund dafür: *Durch Śruti nnd Sūtra erwiesen.* Die Śruti hierfür lautet:

> Genießer, Genossenes und Beweger meinend; und: Wer Brahman's Wonne kennt, fürchtet nichts.

Von den Sūtra's ist besonders das erste:

> Darum jetzt die Brahman-Erforschung

zu nennen, da hier die 'Dreigestalt' von Erkenntnis-suchen, Erkenntnis-Suchender und zu-Erkennendes erwiesen wird. —

So lehren es die Vedakundigen. Nämlich: Brahmanwesenheit. Das besagt: Weil in Ihm alles lebt, webt und ist[1], und andererseits Es allem immanent ist, so besteht *Ungeschiedenheit* von Ihm Sofern aber gemäß ebengenannter Dreigestalt das Hören und Gedenken selbständiger Subjekte statthat, so besteht zugleich *Geschiedenheit.* Darum: Von Brahman *'geschieden-ungeschieden'* und zugleich geistig-ungeistigwesend ist das All. Das ist die Lehre der Vedakenner wie Hehr-Sanaka, Nārada, Vyāsa u. a. m. Als solche ist also die Bheda-abhedalehre ausgemachte Wahrheit und endgültige Lehre. Das wird bewiesen durch Sūtra's:

> Von Ihm Nichtverschiedenheit, nur ein Sichklammern an Worte; das Erhabene, wegen Erweis des Unterschiedes[2].

Sie lehren sowohl Geschiedenheit wie Ungeschiedenheit. Dann durch die Schrift- und Smriti-Stellen, die einerseits *Ungeschiedenheit* lehren, wie:

> Eines nur, ohne Zweites, Ātman allein war dieses im Anfang. — Das bist du. — Dieser Ātman ist Brahman. — Der bin ich. — Ich bin Brahman[3]. —

[1] Wörtlich: Weil alles in Ihm Grundlage, Bestand und Betätigung hat. [2] S. 2, 1, 22.
[3] Brih. 1, 2, 10.

Ātman nur ist all dieses. — Du bin ich, hohe Gottheit, ich bist du, hohe Gottheit. — Was hier ist, das ist dort, was dort, das wieder hier. — Der puruscha dort in der Sonne, der bin ich. — All dies fürwahr ist Brahman. — Der in allen Wesen ist, ist meiner teilhaftig, in Einheit (mit mir) eingetreten — Als Feldkenner auch wisse mich. — Alles, was hier ist, das ist Acyuta allein. — Nicht ist ein anderes höher denn er. — Ich, Sein, Seiende, alles ist Nārāyana-wesend.

Und sodann durch die Śruti- und Smriti-Stellen, die andererseits die *Geschiedenheit* lehren:

Der als der Ewige den Ewigen, der Geist den Geistern — Kennender, Nichtkennender — die zwei Ungeborenen, Herr und Nichtherr — Wenn er erfreut den andern als Herrn erschaut — Den Sonder-Ātman und den Beweger meinend — Des Urstoffs und Feldkenners Fürsten, der (drei) Qualitäten Herrn — Diese zwei puruscha's sind in der Welt.

So ist Hehr-Nimbāditya's Lehre zu verstehen.

IV. DIE DVAITA-LEHRE DES MADHVA

Die drei vorigen Lehrer versuchen einen Vertrag zwischen Monismus und Dualismus. Madhva geht zum entschlossenen Dualismus über. Geboren um 1199 in Udipi in Süd-Kanara (Südindien), auch Ānanda-Tīrtha genannt, gründete er als Asket und Wanderprediger eine bedeutende Gemeinde von Anhängern, die gleichfalls bis heute besteht. Er gilt für eine Inkarnation des Windgottes. Seine Gemeinde nimmt für sich den Brahmāsampradāya in Anspruch. Bhagavant lehrte den Brahmā, er den Nārada, der den Vyāsa. Und von diesem der Dritte ist Madhva, der auch Pūrnaprajña heißt. Er starb um 1276. Die 'Einheit' mit Brahman deutet er als Zugehörigkeit und Wesensübereinstimmung des Jīvātman mit dem Höchstātman. Auch er hat einen Kommentar zu den Vedānta-Sūtra's verfaßt (englisch übersetzt von S. Subba Rau, Madras 1904). — Vgl. H. von Glasenapp: Lehrsätze des dualistischen Vedānta in 'Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte' . . Ernst Kuhn gewidmet, 1916; und B. Heimann: Madhva's Kommentar zur Kāthaka-Upanischad, Leipzig, 1922. — Madhva's gesammelte Werke sind veröffentlicht von T. R. Krischnaācārya, Madhvavilās bookdepot, Kumbhakonam, 1907—11. — Seine Anhänger heißen Mādhva's.

1

a) All dieses ist nur Ātman; wer ihn so sieht, so meint, so erkennt, der Ātmanergebene, Ātmanlustige, Ātmangepaarte, Ātmanwonnehafte, der ist Eigenherr; b) Äther, Luft, Feuer, Wasser und Erde, die Lichter, Wesen, Räume, Bäume, die Flüsse und Meere und was sonst ist, verehre man als Hari's Leib; der im Ātman weilt, den der Ātman nicht weiß, dessen Leib der Ātman ist; der in der Erde weilt, den die Erde nicht kennt, dessen Leib die Erde ist,

so sagen Śruti und Smriti und lehren damit, daß Seele und Dumpfes Bhagavant's Leib sei. Daraus folgt für die *grobe* Betrachtung die Ungeschiedenheit von Īšvara, Dumpfem und Seele, die sich wie Leibträger und Leib verhalten[1]. Aus Sprüchen aber wie:

der als der Ewige den Ewigen

folgt für die *feine* Betrachtung die *Geschiedenheit* Īšvara's von Dumpfem und Seele. Der Sinn obiger Śruti- und Smriti-Stellen ist dieser: a) 'Dieses All ist nur Ātman', sofern es dessen ungeistiger Leib ist. 'Wer so meint', der ist reine Seele. Wer diese Unterscheidung kennt = schaut, der ist 'Ātman-ergeben', d. h., der ist dem Ātman, nämlich dem Höchst-Ātman, Bhagavant, ergeben = anhängend. Der ist 'Ātman-lustig', d. h., er hat seine Lust an dem Herrn[2], am Ātman. Der ist 'Ātman-vereint', d. h., ihm ist Ver-

[1] Das Advaita, auch das des Rāmānuja, ist ihm nur die 'grobe', ungeistige Auffassung der Schriftlehre. — Zwischen dem Dvaita des Madhva und der Śaiva's besteht fast Übereinstimmung, und zwischen diesen und den Mādhva's auch gelegentlich ein freundschaftliches Verhältnis. [2] Bhagavant.

einigung mit dem Ātman-Bhagavant-Brahman, aber in *Zweitheit*, im Verhältnis von Diener und Herr. Ein sotaner ist 'Bhagavant-artig' = Eigenherr. — Und b) Dieses All halte man für den ungeistigen Leib Hari-Krischna-Bhagavant's, des Geistgestaltigen, und so ehre man es. Und: Bhagavant allein, das Geistig-Ungeistige als Körper[1] habend, ist zu ehren; ich bin nichts als sein Diener. Das ist der volle Sinn der Sache. Das (und nur das) beweist der Spruch:

All dieses ist Brahman; als Tajjalān sinne man Es in ruhigem Gemüte.

Der Spruch:

Als sein Denken sinne er Brahman; ich bin Brahman[2],

will nur sagen: Er sinne Brahman, indem er Brahman sich in sich selbst oder im eigenen Geiste vergegenwärtigt. Dasselbe bedeuten die anderen Aussagen auch, die die Ungeschiedenheit lehren. Und so wird denn in den Sprüchen:

Das bist du, ich bin Brahman

der Seele Ungeschiedenheit[3] vom Höchsten verstanden, ihre Geschiedenheit aber in solchen wie:

Der als der Ewige den Ewigen — zwei Schöngefiederte[4] u. a.

da sie (offenbar) Getrenntheit anzeigen.

Auch die Kaušika-Šruti lehrt mit Recht Gesondertheit der Seele:

Wegen Sonderseins. — Gesondert ist der Unausdenkbare, Höchste von der Seelenschar. Völlig ist er — doch als von der Seelenschar verschiedener auch nicht völlig[5]. Weil er aber ewig erlöst ist, darum soll man ihn als Erlösung von der Bindung erwünschen.

2

Dieser Dualismus ist nun fünffach:

Der zwischen Seele und Išvara, der zwischen Dumpfem und Išvara,
Der der Seelen untereinander, der zwischen Dumpfem und Seele,
Der der Dumpfen untereinander: So entfaltet sich die Fünfgeschiedenheit.

3

Das Sūtra 2, 3, 29:

Weil dessen Eigenschaften seinen Kern bilden, darum so genannt, wie Weiser,

[1] Für Rāmānuja bilden Išvara-Ātman und sein Welt-Leib eine reale synthetische *Einheit*. Insofern lehrt auch er ein Advaita. Für Madhva aber ist der Leib seinem Ātman nur 'zugehörig' uud die beiden bilden eine Zweiheit. Darum Dvaita. [2] Chānd 3, 18, 1. — Brihad. 1, 4, 10. [3] Nämlich als Anhangen und Ähnlichkeit. [4] Mund. 3, 1, 1. [5] 'Doch die Seelenschar ist nicht völlig' — liest Šrīnivāsa Iyengar in Outlines of Indian Philosophy, 1909. Vermutlich folgt er einer andern Lesart.

meint folgendes: Weil Erkenntnis, Wonne, Sein, die drei Brahman-Eigenschaften, der Seele Wesenskern sind, darum die Ungesondertheit-Bezeichnung, sowie Brahman allwesend genannt wird, weil all-gunawesend, z. B.

All dieses ist Brahman[1].

4

Auch im künftigen Zustande

Sind die Seelen gesondert und der Höchste auch. Doch weil Erkenntnis-wesend
Wird ihnen Brahman-Art beigelegt bei den Vedagläubigen allzumal.

5

Da die Bhāllaveya-Śruti sagt:

Alle Namen wären nicht in der Welt,
Wenn alles des Truges ledig würde.
Auf den alle Namen gehen,
Den heißt man Vischnu, den Höchsten,

so ist auch im ersten Sūtra:

Nun also die Brahman-Erforschung

das Wort Brahman als Vischnu bezeichnend zu verstehen. Nicht aber als Rudra oder als sonst wen, weil die hierauf bezogenen Ausdrücke ihrem eigentlichen Sinne nach Vischnu bedeuten. Jener Spruch der Bhāllaveya will sagen: Alle Namen wie Rudra u. a. gelten in der Welt nicht in eigentlichen Sinne, weil nach Aussage der Weisen alle Namen der von Vischnu verschiedenen Welt doch Vischnu allein als Beziehungsobjekt haben.

Das ist in Kürze der Sinn der Lehre Madhva's.

Der Skizze von aller Vaischnava-Lehrer Lehren

ENDE

[1] 'Die Eigenschaften von all diesem hat Brahman'. Das ist unsere Idee von der Gottheit als 'ens realissimum'. Das heißt nicht das 'reellste' Wesen, denn Existenz als solche hat keine Intensität, also auch keinen Superlativ, sondern das Wesen, das alle realitates, nämlich alle möglichen, positiven Qualitäten in sich befaßt. Gewöhnlich beschränkt auf alle *idealen* Eigenschaften. 'Der aller *edlen* Eigenschaften Haufen ist'. —

B. ÄLTERE THEOLOGIE

Der Schöpfung der Systeme durch die 'Meister' ging vorauf die Liederdichtung der Ālvār's, die mit Yāmuna-Muni's 'Köstlichem Lobpreis' abschloß, der selber schon ganz Kunstdichtung ist und in Sanskrit verfaßt wurde, während jene nicht 'feine' Verse dichten wollten und Tamil sangen und schrieben. Gleichzeitig entstehen aber die 'Samhitā's'. In ihnen beginnt die Theologie sich fester zu formen, und die kommenden Systeme bereiten sich vor. Zugleich geben sie Rituale für Tempel- und Hauskult, die 'Sakramente', die Mantra's, die Speise- und Reinigungsregeln, die Auseinandersetzung mit andern Lehren, die Angleichung an die Tradition usw. Die Theologie ist hier noch stärker als in den späteren Systemen überschattet von der Theorie und den Termini des Advaita, gegen den sie doch zugleich kämpfen. Eine Probe solcher älteren Theologie ist das folgende. Man vergleiche sie mit der Theologie des Rāmānuja. Diese ist zwar schon vorgebildet, aber doch sind ihre strengeren Formeln noch nicht rein gefunden, und manches Bild und mancher Ausdruck werden noch verwandt, die Rāmānuja so nicht gebrauchen würde, oder die er, wenn er sie in der Tradition findet, erst mit einiger Mühe rechtgläubig deuten muß.

(Brih. Br. Samh. 2, 2.)

Brahmā fragt Nārāyana nach seinem Wesen. Hehr-Nārāyana sprach:

1

Mein Wesen ist das Brahman, Wonne-seiend, unveränderlich,
Unberührbar von Befleckungen, ruhend,
ohne Differenzierung,
Jenseits der Gegensätze, unbegrenzt, sich selbst erkannt und
ohne Fehl,
Höchstfein, in eigener Gewalt, eigenen Antriebes, Eigenlicht,
sonder Anfang,
Fest, Eines, Seiend-Wonne-wesend, allhingehend, Befasser,
Frei von Gehen und Kommen, Vāsudeva, der Herr genannt.

Brahmā:

Als ich das gehört, kamen mir Bedenken. Ich fragte weiter
den Ungewordenen:
'Allhingehend und Befasser, — Ruhend und ohne Differenzierung —
'Wie kann das sein? Mir scheint hier ein Widerspruch.
'Wie kann doch Gehen sein am Ruhenden, wie Befasser am
Nicht-Differenzierten?

Nārāyana sprach:

a) Absoluter Geist bin ich (ganz und durch und durch). Keine Sonderungen sind in mir selbst.
Mit Sonderungen geschaffen aber ist von mir
Dies All, das als das 'Zweite' erschaut wird.
Da es 'mein Rest' ist, so bin dies Zweite doch auch ich.
Und als solcher bestehe ich dann in dieser und in jener Gestalt,
So hier wie dort wie anderswo,
Wie der Mond, der selber unbewegt am Himmel steht,
Auf den sich bewegenden Wassern als bewegt erscheint.

b) Als meinen 'Leib' bestimmen Schrift und Überlieferung das All.
Durch Koordination meines Leibes nun mit mir selber
Erscheint das von ihm Getane dann als mein eigenes Tun.
Als Schöpfer des All und ihm einwohnend bin ich Träger aller Einzelnamen.
Und so gelten beide Bezeichnungen: 'Ich bin allhingehend' und 'Das All besteht in mir'.
Weil alles mich zur Grundlage und in mir sein Bestehen hat, indem es mein Leib ist,
Bin ich als sein Ātman 'Befasser' von diesem Allen, (wie geschrieben steht:)
'Auseinanderstützend diese ganze Welt mit einem Teile von mir',
Oder: 'Der (trennende) Damm, der Auseinanderhalter',
Oder: 'Das Ding ist nicht zu finden unter Bewegten und Unbewegten, das ohne mich wäre'.
Darum heiße (und bin) ich Befasser, so wie das Meer seine Wogen befaßt.

c) Sichtbar ist jetzt dieses All, ausgestaltet mit dem Geistigen und dem Dumpfen.
Geht es aber in seine unsichtbare (potentielle) Gestalt zurück,
So besteht es dann in mir als seiner 'Ursache'.
(Causa materialis.)
Das sagt der Spruch: 'Das Akscharam löst sich einst auf in das Dunkle,
Das Dunkle dann in das Höchste — das heißt in Mich'.
Ich selber aber (als Höchster), bin nicht bald hier, bald dort.
Höheres denn ich ist nicht, ist nicht einmal zu denken.

Ich bin Ursprung von allem. Von mir ist diese ganze Welt.
Alles ist in seiner sichtbaren Gestalt aus mir entstanden,
Wie das Feuer aus dem Holze (in dem es schlief).
Und auch in Name, Form und Wirkung entfaltet, besteht es weiter in mir.

d) Wie der Topf im Ton zunächst in Fein-Form (potentiell) *ohne* Unterschieds-Bestimmtheit ist,
Dann aber (beim Formen) *mit* solcher Bestimmtheit aus dem Tone emportaucht,
Und wie der Ton, obschon auch vorher schon (nämlich potentiell) töpfisch, zunächst untöpfisch erscheint,
Dann aber, (durch das Formen) mit dem Merkmal Topf verbunden, als Merkmal-bestimmt:
Ebenso bin auch ich, obschon Differenzen-frei, mit Differenzen.
Träger bin ich von allem in all seinen Zuständen.
Man soll Differenziertsein und Differenzlossein bei mir so verstehen,
Wie man (je nach der Betrachtungsweise) im Samen den Sproß sieht und auch nicht sieht.
Das All, im Zustande des Gewirktseins, ist in mir als entfaltetes,
Im Zustande der Ursache ist es in mir als unentfaltetes.
Alles bin nur ich, und zugleich bin ich nicht nur ich.
Als Träger von allem bin ich Einer nur, ohne Zweiten, Höchster.
Und weil in Einigkeit mit mir, ist alles ich, ohne Zweifel.
'Zwieheit gibt es nicht' — diese Erkenntnis hebt dem Geiste die Zwieheit auf.
Und damit kommt ihm Samsāra zu Ende.

e) So erwäge als Ursprung aller Wesen den HErrn, den höchsten Geist,
Wesensnotwendig fleckenlos, ewig, ohne Bewegung und ohne Affekte[1].
Ohne Guna's, 'alle Guna's überschreitend',
Und doch auch 'mit Guna's', alle Wünsche gewährend.
Von Kastenlosen nicht zu verehren, den Forschenden unerfaßlich.

[1] Vgl. Ataraxía und Apátheia.

Hier fragte ich (Brahmā) wieder ohne Furcht.

Wo wäre ein Mensch[1], der nicht Zweifel hätte!
Wie kann, was alle Guna's übersteigt, doch mit Guna's sein?
Und warum sollen die Kastenlosen dich nicht verehren?
Und warum bist du auch Forschenden unerfaßlich?

Hehr-Nārāyana sprach:

a) Unbefleckter Natur sein, das begreife als mein Wesen selbst,
Auch aus der Verknüpfung mit der Natur entsteht ihm nie Befleckung.
Sofern ich aber 'Teil' bin, entsteht an dem (in der Welt entfalteten) Teile von mir
Allerdings Befleckung. So ists mein Beschluß.
Dieser mein Teil, der ewige, wird zur Einzelseele,
Das Denkorgan aber und die fünf Sinne sind Natur-gewirkte Dinge.
Infolge der Befleckung hält der Mensch dann diese letzteren für den Ātman, so sagt die Schrift.
Erkennt er dann aber, der ja doch *meines* Wesens ist,
Daß diese Dinge nicht sein Selbst sind,
So wird auch er, aus meiner Gnade, fleckenlos wie ich selbst als höchster Geist.
Denn ich, ihr Ātman, bin ja ewig unbefleckt.
Niemals ist mir selber Verbindung mit Befleckendem oder Trennung davon,
Obwohl ich als Innenwalter
Im Innern der geistigen und der dumpfen Natur weile.
Und obwohl ich in meinen Verkörperungen[2] Spielswegen so[3] erscheine,
Kennen mich doch meine Erwählten als reinen Inbegriff von Jñāna.
Für befleckt hält mich nur, wer durch meine Māyā selbst befleckt (verblendet) ist.
Mit solchen sollen die Meinigen, wenn anders
Sie nach dem Heil begehren, keine Gemeinschaft haben.

[1] Bisweilen schläft Homer. Brahmā ist ja ein Deva, kein Mensch. [2] Die Avatāra's wie Rāma oder Krischna. [3] Nämlich in Verbindung mit Befleckendem.

Nie auch könnte Verbindung mit der Natur, die doch von mir selber entstanden ist,
Mir selber Verdunklung bringen in der Hemmung von Gedächtnis oder Erkenntnis.
Auch in allen Zuständen bin ich selber wesens-notwendig fleckenlos.

b) Mein Welt-Teil aber ist der Zustands-Veränderungen fähig.
In den Zustand der Bindung geraten, wird ihm durch diesen dann die Wahrnehmung:
'Ich bin unkundig des Brahman, bin in Samsāra, bin wohl- und wehe-haft.'
Solche Wahrnehmung wird dann aufgehoben durch die rechte Erkenntnis:
'Nein, Brahman nur bin ich.' Und durch sie
Wird dann die Gleichheit mit Brahman erreicht, und dadurch
Wird auch er dann unbefleckt. Denn 'Mein großer Glanz (den er dann erreicht) ist fleckenlos'.

c) An meinem zwiefachen Weltteile zeigt sich Samsāra
Einerseits um die Welt zu schauen[1],
Andererseits durch die Verblendung (Avidyā) gewirkt.
Jener nämlich hinsichtlich meines Teiles in meinen Verkörperungen[2], zur Weltschau, nicht aus Verblendung,
Dieser aber hinsichtlich meines Teiles in den Seelen aus Verblendung.

d) Gelegentlich nennt die Schrift mich selber als in Samsāra begriffen,
Das bezieht sich aber nur auf jene meine beiden Welt-Teile.
Denn die wesentliche Unbeflecktheit (Samsāra[3]-freiheit) ist das den absoluten Ātman von den beiden 'Teilen' (in den Avatāra's und in den Jivātman's) Unterscheidende.
An dem absoluten, nicht 'Teil' seienden, jedoch seine beiden 'Teile' bedingenden höchsten Ātman ist keine Befleckung

[1] Um sie zu erretten. [2] Nämlich in den Avatāra's. [3] Samsāra ist hier nicht sowohl die 'Wanderung', als das Leid- und Lust-haben im Weltdasein.

Weder von seiten seines eigenen Wesens noch von seiten der beiden Bedingten (d. h. der beiden 'Teile' in Avatāra's und im Jivātman).
Und so ist der Höchst-Geist selber, da unterschieden von diesen beiden 'Teilen', obwohl er sie in sich begreift,
Unbewegt von den Wogen des Weltseins und von Samsāra ungerührt.

e) Sofern das Entfaltete und das Unentfaltete mein Leib ist,
Scheint an mir Meßbarkeit zu sein.
Aber als Ātman von beiden bin ich guna-los.
Guna-haft ist nur mein 'Teil', die Seele, weil mit Sattva, Rajas, Tamas behaftet.
Doch in der Erlösung wird auch sie guna-frei, 'die Guna's übersteigend'.
Ich selber aber bin ewig guna-los, weil jenseits des Natur-Zusammenhanges,
Und befreie von ihnen auch die zu mir Genahten.
Die Bezeichnung 'guna-los' schließt aber zugleich
Alle Teilbarkeit (und damit auch Meßbarkeit) aus.

f) In einem noch höheren Sinne aber bin ich grade auch als Allerhöchster 'guna-haft',
Nämlich voll der *übernatürlichen* Guna's, wie Ewig, Unendlich usw.

g) Durch die Verblendung erscheint dem einen meiner Teile (nämlich den gebundenen Seelen)
Diese Welt nicht als Bindung, weil er meinen andern (den überweltlichen) nicht erschaut.
Um solche Guna-Gebundenen vom Guna-Bande zu lösen,
Zeigt sich mein anderer[1] Teil scheinbar mit Guna's behaftet.

3

Weiter: Kastenlosen bin ich nicht zu verehren, weil sie ohne Erkenntnis sind.
Mein dreifach gesondertes Wesen erkennen sie gar nicht.

[1] Nämlich der überweltliche, indem er sich gelegentlich in menschlichen Persönlichkeiten, in den Avatāra's, inkarniert.

Mein absolutes Wesen ist ja überhaupt unerkennbar.
Erkennbar — aus Wort und Schlußfolgerung — ist mein Wesen,
Sofern es Substrat alles 'Beizulegenden' (Attribute) ist.
Jenes erstere ist das 'Ganz andere' in bezug auf alles überhaupt,
Kann auch durch alle Worte nicht zum Verständnis gebracht werden,
Und ist in seinen absoluten Funktionen[1] allem jenseits.
Rein Unterlage von Sein, ist es ohne alle Entfaltung in Differenzierung (und Bestimmbarkeit).
Gemäß der Schrift: 'Seiend nur, mein Lieber, war dieses im Anfang.'
Nun ist aber das Brahman als solches reines Sein nur aus Guru- und Schrift-Belehrung zu wissen,
(Darum den Kastenlosen nicht wißbar, da sie) die Ātman-Schriften nicht studiert haben.

Für diese Niederen genügt als guter Gang (ein niederes Wissen):
Nämlich: 'Gott, natürlich-übernatürlich, in seiner entfalteten Form
Mit allerlei ihm beizulegenden Guna's, ist allgestaltig.'
Und 'Die ganze Welt ist Vischnu-wesend', charakterisiert durch entfaltete Attribute':
Das zweite Wissen nennt man dies. — Das dritte Wissen ist:
'Mit Rein-Sattva-Natur versehen, zum Schutze der Guten
Mit entsprechenden Waffen und sonstigen Würdezeichen angetan,
Kennen mich[2] als offenbaren, als Acyuta, die Meinigen (auch unter den Niederen),
Indem sie Kenner wurden durch meine Gnade.
Und in diesem können auch die Geistesarmen, die Toren, ja selbst Feinde,
Den Gang zu mir erreichen.' So lehren alle Schriften laut.

Andererseits aber: 'Brahman zum Ātman habend ist die Welt im Beginn in der Form der 'Ursache'.
Und der Welt Ātman ist Brahman in der Gestalt der Wirkung:

[1] Z. B. sein All-Zeuge sein. [2] Verkörpert, in Vaikuntha thronend.

So ist Es All-Ātman, und so ehren Es die *Tieferdenkenden*.
Denn in Gestalt von Ursache und Wirkung ist das eine Brahman zugleich zwiefach.'
Das aber können Leute, leer an Erkenntnis, nicht begreifen.
Darum kann ihnen auch Brahman (in solcher höchsten Form) nicht verehrbar sein.

4

Weiter: Andern Heilsbegehrenden ist Brahman zwar verehrbar, aber
Auch ihnen bleibt Es für den Verstand unerfaßbar.
Darüber kann nach Guru- und Schrift-Lehre kein Zweifel sein.

'Unausdenkbar, denkbar, wunderbar, außer dem Bereiche von Wort und Geist,
Sechs-gunahaft, allvermögend, auf sich selbst beruhend' (so wird es beschrieben).
Zunächst: 'Unausdenkbar'. Das ist es wegen seiner Größe.
'Denkbar' wieder, sofern man doch weiß: Es ist ein wirkliches Etwas.
Weiter 'wunderbar'. Weil nämlich nicht zu irgendeiner Klasse der Sichtdinge gehörig,
Ist 'Das' in sich selbst 'ohne Bestimmung und Bestimmbarkeit' (durch Klassen- oder andere Merkmale).
Und doch, da es nicht ohne seine eigene Art (Genus) sein kann,
Kann es auch wieder nicht 'ohne Bestimmung' sein,
Da es doch auf Grund seines eigenen Genus ein anderer ist
(Als andere) wegen seiner Wesensverschiedenheit.
So ist seine Erkenntnis ein 'Wunder', für Sprecher wie Versteher.
Im eigenen Selbste (ohne Begriff und Begreifen) Es erkennend,
Üben sie darum nur völliges Schweigen — ein seliges Schweigen!
So sage, wer weise ist, und füge kein anderes Wort hinzu.
Wer Es aber geschmeckt hat, als Inbegriff aller seligen Gefühle, das Höchste,
Der verliert den Geschmack an allem Scheinbaren, im Nu Vergänglichen.
Das Unaussprechliche, Ausspruch erlangt habend, geht wieder zurück in Unaussprechlichkeit.

Zugleich aber erkenne doch 'Das' als wahrstes Wesen in Wirkung sowohl wie in Ursache.
In Eisen und Stein ruht ja schon, obschon kalt,
Das Feuer doch mit seinem Glanze und seiner Glut, solange Brennholz und andere Bedingungen[1] fehlen.
Auch beim Fehlen der Bedingungen (zur Aktualisierung)
Gibt eben doch das Seiende sein Wesen selbst nicht auf.

Auf sich selbst beruhend, sechs-gunahaft, allvermögend,
Unentstanden, Brahman mit Namen: so wird das Brahman definiert.
In einer Hinsicht unaussprechlich, ist es in anderer aussprechlich.
Aussprechlichkeit kommt ihm nämlich durch Verknüpfung mit den Guna's der Natur.
Als solches mannigförmig, wechselnd, wird es als 'Jahat' ausgesprochen.
So aber, wie es mit Größe und andern übernatürlichen Guna's ausgestattet ist,
Wahr, Zweitlos, Rein, Erkenntnis, Allwissend, Allvermögend,
Allherrschend, mit ewigen, nur Ihm eignen Prädikaten,
Ist es, wie vorhin gesagt, mit unterschiedenen Bestimmungen und so vorzustellen.
[Mit unbeständigen und Natur-Prädikaten versehen und durch sie charakterisiert:
So mögen es die Yogapraktiker vorstellen (aber nicht die Rechtgläubigen)!][2]
Denn jenes Nicht-Differenzierte, Prädikat- und Namen-lose wird in der Weise,
Wie dem Feuer aus Verbindung mit Brennholz das Prädikat 'Brennend' erwächst,
Zum Guten, zu Erkenntnis, zu Herrschaft, zu Allvermögen, und so fort.
Im Ursachzustande aber, als reines Sein, ist es als nicht-differenziert zu denken,
Und so bestimmt, als Para-Brahman, ist es seiend nur, ungeteilt,
Ohne Fehl, ohne Grundlage, zweitlos, jenseits des Tamas.

[1] Zu seiner Aktualisierung im Sichtbarwerden und Brennen. [2] Diese zwei Verse sind wohl ein Einschub.

5

Andererseits: Mit Sattva und den andern Guna's versehen,
(Leiblich in Vaikuntha) lustwandelnd, — diese meine schöne Gestalt
Kennen die Frommen als meinen (himmlischen Heils-) Leib.
Er ist der Parama-Ātman mit Guna's, mit Namen wie Vairāja und andern benannt.
Er ist derselbe Ātman, der auch in der Seele wohnt, 'Ajahat', mit eigenen Guna's versehn.
Die ihn kennen, gelangen zu mir, durch ihre Bhakti gegen mich.
Die Verehrung dieses Gunahaften aber ist ein Hilfsmittel (zur Erreichung) des Gunalosen,
Indem man ihn meditiert als den allerseits schönen, himmlische Zier und Waffen tragenden,
Den himmlischen, von den Erlösten umdienten, mit himmlischen wahren Guna's versehenen,
In der Himmelswelt (Vaikuntha) weilend, große Herrlichkeit führend,
Gunafrei, und über der Natur.

Nur mir ist dieses Wesen zu eigen, ewig und ohne Karman,
Allein durch Erkenntnis-Bhakti erreichbar, Stätte meiner Lust,
Den Höchst-einspitzigen erreichbar, aus Sattva-Stoff gebildet.
Und nur zu mir allein geht ein, wer Bhakti übt.

6

Auch die Stätte der Gebundenen, naturhaft und naturentstanden, überherrsche ich,
Und zwar durch die von mir eingesetzten gunahaften Herrscher, deren du (Brahmā) der erste bist,
Durch Brahmā, Vischnu, Śiva, die Verwalter von Schöpfung, Erhaltung und Auflösung.
Aus meinem Entfaltungs-Teile sind sie entstanden
Und haben ihre Macht durch meine Gnade.

Wie ich aber hier in der Natur schalte
Mit naturhaften Machterweisungen wie z. B. dem 'Mahant' und den andern,

So auch in der Himmelsstatt mit übernatürlichen Machterweisungen.
Diese Himmelsstatt aber gehört mir allein, die höchste Freudenstätte.
Für die natürlichen Menschen, wie z. B. die Indra-Diener, ist sie nicht.
Zur Gleichheit mit mir kommen in ihr nur die 'Nichtwirker'.
Sie, die mich kennenden, gehen durch Bhakti ein zu meiner Statt
Zu gleichem Genuß mit mir und zu gleicher Würde außer der Weltverwaltung.
Erlöst und meines Wesens weilen sie da in verklärter Gestalt.

7

Des Himmlischen und des Irdischen Grundlage bin ich als beider Ātman.
So sinne denn mein zweitloses, selbstberuhendes Wesen.
Bhagavant, Vāsudeva, Parama-Ātman oder Hari,
Vischnu und Nārāyana-Brahman — so nennt es die Schrift.

SCHLUSSWORT ZU BUCH II

Die Mystik hat zwei Tendenzen und zwei Wege, Aussagen über das Absolute zu bilden: die via negationis und die via eminentiae. In ihr liegt einerseits ein seltsamer Drang, ihr höchstes Objekt, das schlechthin Eine, auch als in Sich schlechthin eines, als schlechthin Einfaches zu fassen und es zu der durch Zahl und Qualität vielheitlichen Kreatur durch Negationen in möglichsten Gegensatz zu stellen. Daher ihr dem nicht mit ihr Vertrauten immer so befremdliches Spielen mit den Begriffen von 'Eins' und zugleich von 'Nichts', ihr sogenannter 'Monismus', der immer am Rande von 'Nihilismus' zu stehen scheint. Dies ist ihr *einer* Pol. Ihr anderer Pol aber ist, das Absolute andererseits als den 'unermeßlichen Ozean' aller Realität, als die über allen Begriff gehende unerschöpfliche *Fülle,* als das ens realissimum, d. h. als das Wesen, das alle realitates in sich befaßt, zu fassen. Es gehört zu ihrem Wesen, zwischen diesen zwei Polen hin und her zu schwingen, oder vielmehr nicht zu schwingen, sondern zu ruhen. Denn ihr Geheimnis ist die *coincidentia oppositorum.* Und es heißt, ihr ihren Stachel ausreißen und sie ihrer eigentlichen Pointe berauben, wenn man dies ihr 'absurdum' verfehlt.

In der indischen Spekulation hat die Mystik gleichsam ihr ganzes Programm auseinander gebreitet. Es ist der eigentümliche Reiz der Upanischad's, daß hier im unbeholfenen Wirrwarr und Ausdruck primitiver Regung die Elemente der Mystik noch ineinander liegen. Šankara hat dann den *einen* Pol isoliert. Zugleich hat er die Mysteriensprache der Mystik vom 'Eins' scholastisch so verholzt und auf den Leisten rationaler Begriffe gehämmert, daß man in der Tat mit Rāmānuja nicht begreift, wie jemand, der davon hört, hierin Erlösung sehen und nicht vielmehr schleunig sich 'von dannen machen' wird, und ebensowenig, wieso dies Brahman, das vom Nichts durch nichts als durch Existenz verschieden ist, nicht aus Verzweiflung über die schlechthinnige Langweiligkeit seiner absoluten Prädikatlosigkeit sich an sich selber aufhängt. Madhva aber hat den *andern* Pol vereinseitigt und den grandiosen Schwung, der hinter den klappernden Schulformeln Šankara's höchst fühlbar wogt, fast völlig ausgetrieben. Die andern drei Meister stellen Versuche dar, den Zirkel der coincidentia oppositorum zu quadrieren. Dabei ist Rāmānuja unserm Fechner sehr ähnlich, der sich am

gleichen Problem müht. Dem Geist der Sache am nächsten bleibt ohne Zweifel die Bheda-abheda-Lehre Nimbāditya's.

Im Buddhatume kehren dieselben Züge wieder oder gehen vorher. Wer den Schlüssel der Mystik nicht mitbringt, hat zu ihm überhaupt keinen. Im Mahāyāna zeigt sich die Sache am deutlichsten. Die Lehre von der Vergänglichkeit des Seins wird hier zum 'Nihilismus', zur Lehre vom 'Leeren' ausgestaltet. Das ist der *eine* Pol. Aber die Männer, die diese via negationis gehen, *ebendieselben* erfinden die Spekulationen von der bhūta-tathātā, der unerschöpflichen matrix, und in fantastisch-mythischer Form die Diamant-Welt der seltsamen Dhyāni-Buddha's, die 'das Leere erfüllen'. — Und das ist im primitiveren Buddhatum vorgebildet. Nirvāna ist völliges Erlöschen. Zugleich aber ist Nirvāna die ewige Stätte, ist völliges Heil. Man vergleiche hierzu die Einleitung zur Dīpikā des Nivāsa.

BUCH III

A. DIE FÜNF HAUPTSTÜCKE DES PIḶḶAI LOKĀCĀRYA / B. ŠRĪ / C. DIE ACHTZEHN UNTERSCHIEDE DER SÜD- UND NORDSCHULE D. AUS PRATĀPA SIMHA'S 'WUNDERBAUM'

A. DIE FÜNF HAUPTSTÜCKE

EINLEITUNG

In Buch III wollten wir dem Typus der streng dogmatischen Lehrschriften, von denen uns Buch II Proben gegeben hat, Beispiele folgen lassen von mehr populär-erbaulichen Schriften, die katechetischen Charakters sind. Zugleich aber kommt es uns noch auf einen andern Unterschied an. In unserer Unterredung mit dem Gosvamin war die wichtigste aller religiösen Fragen, die Frage der Fragen, nicht eine filosofisch-spekulative gewesen nach dem Wesen der Gottheit, der Welt, und dem Verhältnisse beider zueinander sondern die praktisch-religiöse nach dem *Heil* und wie es erlangt werde. In ihr gipfelt schließlich auch in Indien alle hohe theologische Spekulation. Und auch hier ist die Theologie eine scientia eminens practica. — Wie findet der Mensch das Heil? Darauf hatte die abendländische Mystik zwei Antworten: entweder durch die *Erkenntnis* oder durch den *Willen*. 'Wille' heißt hier Affekt und Emotion, Gefühl, und zwar Gefühl der *Liebe,* der 'Gottesminne'. So unterscheidet man hier eine mehr intellektualistische und eine mehr voluntaristische Mystik. Jener gehört Dionysius Areopagita und der Meister Eckehardt an, dieser aber Bernhard von Clairvaux, Franz von Assisi, Bonaventura u. a. — Wir finden einen ähnlichen Gegensatz in Indien. Hier unterscheidet man den *Jñāna-mārga,* den Weg des Erkennens, und den *Bhakti-mārga,* den Weg der gläubigen Gottesliebe. Auf jenem eint sich der Mensch dem Absoluten, indem er es *erkennt,* und sich selbst erkennt als eins mit ihm. Auf diesem aber dadurch, daß er in starkem Gefühl und Gefühlsüberschwang die *Liebe* der Gottheit begehrt und in Liebe sich ihr ergibt. — Es ist klar, daß sich dieser Unterschied zusammenfinden muß mit den Unterschieden der Spekulation, wie wir sie haben kennenlernen. Das qualitäts- und personlose *Eine* Šankara's ist kein Gegenstand für Glaube, Vertrauen und Liebe, für Bhakti. Und andererseits der HErr, den die Bhāgavata's bekennen, ist kein Gegenstand hochfliegender Spekulation. Dafür ist er der mit allen Kräften des Gemütes Erwünschte, Begehrte, in dessen Gnade und Liebe man den Heilsgenuß sucht, zu dem man eingehen will in der Einheit beseligter Gefühlsgemeinschaft.

Dieser Drang und die Religiosität solchen Sehnsuchts- und Liebesdranges war zweifellos nicht erst das Ergebnis einer anderswie

gefundenen und bewiesenen Erkenntnis und Theorie des Absoluten sondern war eher da und bewirkte selber erst, daß man gegen die Theorie des Advaita rebellisch wurde und eine eigene neue Spekulation und Theorie erfand, durch die man die eigene Frömmigkeit und das eigene andere Heilserlebnis sichern und begründen wollte. Ehe die Bhāgavata's theoretische 'Theisten' und 'Personalisten' wurden, waren sie lange Bhakta's, das heißt Leute der Bhakti, der Gottes-Liebe und Ergebenheit. — Schon die echten alten Grundbestandteile der Gītā waren ein Evangelium der Bhakti-Frömmigkeit gewesen. Als leidenschaftliche Prediger und Sänger dieser Gottesminne erstanden dann die Ālvārs der älteren Vischnu-Gemeinde. Aber nicht nur die Vischnu-Gläubigen beschritten den Weg der Bhakti, den Bhakti-mārga. Ein rauschender Strom von emotionaler Frömmigkeit ergießt sich ziemlich gleichzeitig durch ganz Indien, ja weit über Indien hinaus. Bhakti ergreift auch den Śiva-Dienst und den Dienst Durgā's. Bhakti durchdringt mit ihrer Glut die kühlen Gewässer auch des Buddhatumes[1] bis weit in die späten mittelalterlichen Sektenbildungen Japans hinein und lebt in diesen bis heute in den pietistischen Formen der Amida-Sekten und in den enthusiastischen Formen der Nichiren-Sekte. Ob dieses geschah, indem die Stimmungen des Vischnu-Dienstes sich über die Grenzen der Vaischnava-Gemeinde hinaus zeugend fortpflanzten, oder ob es geschah aus selbständigen Motiven des religiösen Gemütes überhaupt und allerorten, das eben aufknospt und seine Blüten bringt, wenn seine Zeit gekommen ist, wollen wir nicht untersuchen. Nur das dürfte sicher sein, daß dem Dienste Bhagavant's zuerst und von alten Zeiten her der Bhakti-mārga und die Erlösung in Liebe, Gnade und Liebesgemeinschaft zu Erb und Eigen war.

2. Die Lehrer der Bhakti und der Erlösung durch Bhakti hatten ihren Bhakti-Yoga mit den allindischen und altindischen Heilsmethoden auseinanderzusetzen: mit dem Jñāna-Yoga einerseits und mit dem Karman-Yoga andererseits.

Der letztere ist 'der Weg der *Werke*', der rituellen, kultischen und moralischen Handlungen, der Opfer, der Büßungen, der Kasteiungen, der Almosen und der Gesetzesvorschriften. In Auseinandersetzung mit diesem ergibt sich dann auch hier der Streit zwischen 'Glauben und Werken' und es erfolgen Lehrstreitigkeiten, die unsern augusti-

[1] Vgl. das Bhakti-Śatakam des Rāma-Candra, das am Ende dieses Bandes beigelegt ist.

nischen und pelagianischen Streiten gleichen. Wir werden später noch sehen, wie diese Gegensätze allmählich deutlicher werden und sich zuspitzen. Im Verlaufe dieser Entwicklungen aber tritt dann neben die drei Heilsmethoden des Erkenntnis-, Werke- und Glaubens-weges noch ein vierter, ja noch ein fünfter, indem nämlich der Begriff und die Praxis der Bhakti eine eigentümliche Entwicklung durchmacht. In der Gītā ist sie, wie bei allen ihren edleren Vertretern, Ergebenheit in den HErrn, ist Glauben und Liebe als inniges Anhangen. Sie ähnelt dem Glaubensbegriffe Luthers, der auch die fides als fiducia und als adhaesio Dei befaßt, und trägt klar und rein die Züge tief ehrfürchtiger Scheu. Letztere treten in verschiedenen Bhakti-Sekten dann später nicht selten zurück und machen Platz exaltierten Aufregungszuständen des Gefühls, die zum trunkenen, mystischen Liebesrausche führen. Diese tragen, wie manche Erscheinungen der westlichen Mystik, die sich an den Bildern der Geschlechtsliebe aus dem 'Hohen Liede' erhitzte, oft genug erotische Züge. Ganz aber fehlen diese Schatten in dem Bhaktibegriffe des Rāmānuja. Er definiert in seinem Kommentar zur Gītā, Kap. 7, Eingang, die Bhakti als *das beständige Gedenken Īšvara's, das Liebe zur Voraussetzung hat*, und beschreibt dieses Gedenken durch das treffend-schöne Bild: Dieses Gedenken solle sein *wie ein Strahl fließenden Öles*: so ruhig und so kontinuierlich. Es ist das gleiche, was auch unsere ersten Mystiker, zumal Marcus Eremita, Makarios oder Diadochos von Fōtikē, im Sinne hatten, wenn sie die '*μνήμη Θεοῦ*' als dauernde Grundgestimmtheit des Christen forderten.

Solche Bhakti schloß nun noch etwas anderes ein, das anfangs ganz mit ihr identisch war, dann aber als etwas Selbständiges sich von ihr ablöste: die *prapatti*. So sagt Rāmānuja an der genannten Stelle, einige Zeilen weiter, Bhakti schließe in sich 'das völlige Sich Lassen (tyāga) in den HErrn durch prapatti'. Prapatti heißt wörtlich 'Herzunahung', gewinnt dann aber die Bedeutung eines terminus technicus und ist als solche ähnlich der 'Gelassenheit' unserer Mystiker. Als solche tritt sie dann allmählich *neben* die Bhakti. Ja, es tritt fast eine Polemik gegen die Bhakti ein. Diese wird angesehen als etwas, was der Mensch noch aus eigenen Kräften leistet, worin er sich trainieren, womit er die Gnade 'kaufen' (mereri) kann. 'Gelassenheit' aber ist der völlige Verzicht auf eigenes Bemühen, ist das einfache, selbst nichts vermögende Sichlassen in

Gott. Sie wird der vierte Heilsweg, der mehr und mehr der beste wird. Und ganz zuletzt werden ihr sogar die Funktionen des Vertrauens, der Zuversicht zur Gottheit, die sie zunächst an sich hatte, abgesprochen. Auch hierzu ist der Unerlöste unfähig. Sie entstehen erst als nachträgliche *Wirkung* des zunächst rein passiven Hingegebenseins an Īśvara. — Anfänglich offenbar nur erst wie ein Notbehelf zugelassen für die Fälle, daß ein Mensch es in sich nicht zur Bhakti bringen kann, wird prapatti schließlich der eigentliche und einzige Heilsweg. Und im Grunde wirkt dann der Mensch auch 'das sich Lassen' selbst nicht eigentlich selber. Sondern 'die Prapatti ist Bhagavant selber'. Das ist die annihilatio unserer Mystiker und das vollkommene 'non propriis viribus, meritis aut operibus'. —

An welcher Stelle solcher Entwicklungen unsere Schrift 'Die fünf Hauptstücke' des Pillai Lokācārya stehe, möge sie zunächst selber kund tun.

3. Pillai Lokācārya begegnete uns schon oben als ein Nachfolger und Ausleger des Rāmānuja. Geboren um 1213, lebte und lehrte er in Śrīrangam in Südindien, an der Stätte eines großen Vischnu-Heiligtums. Vor den eindringenden, tempelschändenden Muslim flüchtete er mit dem Gottesbilde und starb in Jyotisch-Kudi. Sein Beiname bedeutet doctor universalis. In der Reihe der Ācārya's von Rāmānuja abwärts war ihm zwei Generationen vorher ein anderer des Titels Lokācārya voraufgegangen. Pillai schrieb das populäre Tamil, stark mit Sanskrit untermischt. Achtzehn Schriften werden von ihm genannt, sogenannte Rahasya's, 'Geheimschriften', das heißt ursprünglich Schriften, die vedischen Inhaltes sind und darum vor den profanen Ohren der Śūdra's nicht gelesen werden dürfen, später wohl allgemeiner Schriften geheiligten Inhaltes. Seine Schriften wurden wohl bald ins Sanskrit übertragen. Und eine solche Sanskritübertragung der 'fünf Hauptstücke', verfaßt von Nārāyana-Yati, liegt unserer Übersetzung zugrunde. Dieselbe wurde von G. A. Grierson im Journal of the Royal Asiatic Society, 1910, S. 598, nach zwei Handschriften in Sanskrit veröffentlicht. Ein anderes der 18 Rahasya's, der 'Wahrheitsgipfel' (Tattvašekhara) erschien in Sanskrit in der Benares Sanskrit Series, 106. Es enthält den umständlichen und ausführlichen Schriftbeweis für Nārāyana's göttliche Oberhoheit. — Das Eigentümliche unserer 'Fünf Hauptstücke' ist ihr schlicht erbaulicher Charakter. Da ist nichts von theologischer oder filo-

sofischer Gelehrsamkeit. Alle Schulkontroverse ist fern. Sie faßt kurz und bündig zusammen, was dem Gläubigen Bhagavant's zum Heil zu wissen not tut. Und sie paßt vortrefflich zu einem populären Reformator und Lehrer, der hier für seinen Kreis das tut, was Luther in seinen fünf Hauptstücken für den seinigen[1].

[1] Im selben Bande des J. R. A. S. 1910 gibt der gelehrte Vischnuit und Pandit Alkondavilli Govinda eine englische Übertragung der fünf Hauptstücke nach einem Tamiltexte heraus. Dieser Text muß von dem unsern wesentlich abweichend und ganz anders gruppiert sein. Lehrreiche Angaben über Einzelheiten begleiten diese Übertragung. Auch die obigen Angaben über Pillai L. sind zumeist denen des Govinda verdankt. Govinda, heute wohl der bedeutendste und bekannteste Gelehrte der Srī-Vaischnava's, hat in seinen Büchern auch sonst mannigfache Belehrung über Glaube und Geschichte seiner Gemeinschaft gegeben. Er hat Rāmānuja's Kommentar zur Gītā ins Englische übertragen. Vgl. auch sein Lives of the Dravida Saints (die Ālvār's), Mysore, 1902, the divine wisdom of the Dravida-Saints (eine Sammlung von Logien der alten Bhakti-Sänger), Madras, 1902; Life of Rāmānuja, Madras, 1906, mit kurzen Angaben über Nātha-muni, Pundarīka-akscha und Yāmuna-muni. — Vgl. auch T. Rājagopāla, the Vaishnavite Reformers of India, Madras.

DIE FÜNF HAUPTSTÜCKE

(ARTHA[1]-PAÑCAKA)

VON PILLAI LOKĀCĀRYA

Nach Nārāyana[2]-Yati's Sanskritübertragung

Verehrung Hehr[3]-Rāmānuja

Der hohe Lenker aller Welten, der Erbarmungsreiche
Schaffe Segen den Menschen: Hari, der Herr der Kamalā.

Die Seele, der HErr, das Heilsmittel, die Frucht, das Heilshindernis: das sind die fünf Hauptstücke.

I. DIE SEELE

Merkmal der Seele ist, daß sie erkennender Geist, zugleich aber untergeordnet dem HErrn ist. Fünf Arten Seelen gibt es: Ewige, Erlöste, Isolierte, Gebundene, Heilsuchende.

Ewige sind die, die (von Ewigkeit her) unverflochten sind in Welt und Seelenwanderung, z. B. Ananta, Garuda, Vischvaksena[5] u. a.

Erlöste sind die, die im Zustande des Geborenwerdens und Sterbens stehend, frei geworden sind von Samsāra[6] durch Erkenntnis des rechten Mantra[7] und des Zweckes und Wesens des Ātman, die sie erlangten durch die Unterweisung aus gutem Verkehr und von einem rechten Lehrer, und durch Haßfreiheit und Wohlwollen, erlangt durch Bhagavant's Gnade, und die fortan nur Bhagavant's Dienst zum Ziele haben.

Isolierte sind die, die infolge von Rechttat in früheren Geburten

---

[1] Artha ist der Lehrgehalt im ganzen und dessen einzelner Artikel. Melanchthons loci communes würden artha's sein. Ebenso die 'Artikel', die Luther aufs Konzil schicken wollte oder die er im Katechismus zusammenstellt. [2] Die Gottesnamen werden gern auch als Namen für Menschen gebraucht, z. B. Nārāyana-Yati. In solchen Fällen ist natürlich nicht die Gottheit genannt, sondern ein sie Verehrender. [3] 'Hehr' soll Śrīmant wiedergeben, ein ehrendes Prädikat der Gottheit, erlauchter Personen, religiöser Lehrer. Es entspricht als solches einigermaßen unserem sanctus in Sankt(-Augustin u. a.) und ist wie 'Sankt' häufig ein enklitischer Vorschlag vor einem Namen. Ähnlich Śrī. Beides gebe ich mit 'hehr' wieder, denn 'Sankt' würde falsche Nebenklänge bewirken. [4] = Lotos, Beiname der Śrī. [5] Ananta, Garuda usw. sind dienende ewige Wesen am Throne der Gottheit, den Erzengeln vergleichbar, aus dem Mythus stammend, wie Seraf und Cherub. Śescha eine Art Seraf, in Schlangengestalt. Garuda in halber Vogelgestalt, wie der Cherub. [6] Samsāra = Seelenwanderung und weltlich gebundenes Dasein überhaupt. [7] Mantra ist Kontemplationsformel. Der rechte Mantra ist der heilige, achtsilbige: Om namo Nārāyanāya. Om, Ehre sei Nārāyana.

die Pflichtwerke ihrer durch des Allherrn Huld erlangten höheren Kaste und Lebensstände übten, dadurch ein von allem Makel freies Innenorgan erlangten und hiermit vollkommenste Wesenserkenntnis des (eigenen) Ātman gewannen, dadurch Samsāra abstreiften und nun körperlosen Wesens sind aber sich am Genuß der Erkenntniswonne genügen lassen, (ohne doch zur Erkenntnis Bhagavant's selber gelangt sein)[1].

Heilbegehrende sind die, die aus ungeheurem Überdruß über die Erfahrung mannigfachen, durch das Sein bewirkten und wahrgenommenen völligen Unheiles der Samsāra-Existenz alles Glück in dieser wie in höheren Welten fahren lassen und nur den Dienst Bhagavant's zum Ziele haben. Sie sind aber zwiefach: Bhakti übende und Prapatti übende.

Die *Bhakti übenden* üben, nachdem ihnen durch Bhagavant's Gnade das Meiden alles verbotenen Werkes zuteil geworden ist, aus eigener Kraft den Karman-Yoga, werden dadurch ledig aller Hindernisse der Wesenserkenntnis und erlangen diese. Ist sie reif, so entspringt aus ihr die brünstige Liebe zu Bhagavant, die zu der unmittelbaren Wahrnehmung Bhagavant's führt. Hierdurch werden sie aller Fehler frei. Bis zur vollen Auskostung der Folgen ihres sich noch auswirkenden Karman verweilen sie noch und kommen dann zur Erlösung.

Die *Prapatti übenden* (die Gelassenen) lassen, unfähig ein so langes Zögern zu ertragen, entsprechend ihrer mangelnden eigenen Kraft alle Heilsmittel fahren, wählen Bhagavant selber als einziges Heilsmittel und kommen so zur Erlösung. Sie sind zwiefach: Geduldige und Ungeduldige.

Die *Geduldigen* sind die, die, weil sie beim Aufhören des gegenwärtigen Leibeslebens das höchste Gut voll überschwänglicher Wonne erlangen werden, das große aus seinem Fehlen entspringende Leid nicht achten (sondern jenes in Geduld erharren).

Die *Ungeduldigen* aber sind die, die aus heftigem Verlangen, den Nektar voller Vereinigung und Dienstes zu trinken, die dem widerstrebende Verbindung mit dem Leibe kaum aushalten können.

[1] Isolierte sind die Yogin's der mannigfachen Yoga-Methoden. Ihre Praxis gehörte so sehr zur allgemeinen, sozusagen katholischen Hindutradition, daß ihnen auch das Vischnutum eine Nebenrolle gönnen mußte, auch wenn sie Nārāyana nicht anerkennen.

'*Gebundene*' sind die, bei denen anfangsloses Karman und Wahn die falsche Schätzung gewirkt hat, als sei der als Deva-, Menschen-, Tier-, Pflanzen-leib vierfach gestalte Leib selber der Ātman, die deswegen bald zu diesem, bald zu jenem sinnlichen Genußobjekt neigen und sich um die höchste Brahman-Wonne nicht kümmern, aber Opfer, Almosen, Tapas, Gelübdeübung, Mantra's und Verehrungen von Deva's als Mittel für verschiedene Genuß-Objekte ausüben.

II. DER HERR[1]

Išvara's Wesen ist fünffach, als Höchster, Entfaltung (Hypostase), Sondergestaltung (Inkarnation), Innenwalter und Arcā.

1. Als *Höchster* ist er der in Vaikuntha[2] weilende, von den Ewigen und Erlösten allein genossen, von Šrī Bhū Līlā umgeben, mit hehrem Schmuck, himmlischen Waffen, Kleidern, Kränzen, Düften, Salben und anderer Zier geziert, einen Heilsleib tragend von himmlischer Schönheit mit ungezählten heilvollen Tugenden, sonder Anfang und Ende, Eigenherr, mit den von Brahmā[3] verherrlichten sechs Kardinaltugenden.

2. *Entfalteter* ist er durch Entfaltung seiner sechs Kardinaltugenden, Erkenntnis, Vermögen usw. (in Hypostasen) zum Zwecke von Entstand, Bestand und Vergang der Welt. Seine hypostatischen Entfaltungen sind Sankarschana Pradyumna Aniruddha.

3. *Sondergestaltet* ist er, wenn er, den Anblick des vom Unrecht verderbten Rechts nicht ertragend, zur Schirmung der Guten, zur Erstellung des Rechtes, zur Abwehr des Unrechts in sichtbaren Inkarnationen geboren wird. Seine Inkarnationen sind zwiefach: erster Ordnung, zweiter Ordnung.

a) *Erster Ordnung* sind Rāma, Krischna usw., von Ihm her erscheinend wie entzündetes Licht von entzündenden. Sie besitzen einen Leib mit allen edlen Tugenden, von übernatürlicher Substanz und mit den fünf Upanischad-mäßigen Heilszeichen versehen.

b) Die *zweiter Ordnung* sind zwiefach: Reine und Nichtreine. *Reine* sind die in reinen Geistern manifestierten, wie Bali, Vyāsa u. a. Die in nichtreinen Geistern manifestierten sind *Nichtreine,* wie Šankara (Šiva), Jamadagni u. a.

4. Als *Innenwalter* ist er Allregierer. Er ist zwiefach: ohne leibliche Gestalt oder mit Gestalt.

a) Der *Gestaltlose* ist der Erkenntnis und Wonne als seine Natur habende, alle edlen Eigenschaften in sich vereinend, allen üblen entgegengesetzt, allem, Geistigem wie Ungeistigem, das Sein ver-

[1] Išvara = 'der HErr', mit dem Nebensinn des Reichen und Seligen, insofern fein aber bestimmt abgetönt gegen das sonst analoge κύριος. Davon Aišvarya, Herrlichkeit (mit Seligkeit), entweder als untergeordnete in irgendeinem 'Himmel', oder als höchste, in Vaikuntha, bei Brahman-Nārāyana. In diesem Falle = brahmānanda, Gotteswonne. [2] Bhagavant's überweltliche und überhimmlische ewige Stätte. [3] Vgl. oben Brih. Br. Samh. 2, 2.

leihend, Vischnu Nārāyana Vāsudeva höchstes Brahman höchster Ātman genannt, alldurchdringend, das All als Leib tragend, von der Welt so ungesondert wie Sesamkorn und das darin befindliche Sesamöl, wie Holz und das darin schlafende Feuer.

b) Der *Gestaltete* aber wohnt, seine Machtabzeichen, Muschel und Diskus und himmlische Waffen aus übernatürlichem Stoff tragend, geschmückt mit dem Diadem und anderem himmlischem Schmuck und aller guten Eigenschaften Ozean, allem Üblen widerstreitend, aller Vermögen waltend, Allgenießer, als Hrischīkeša, Höchstgeist, Vāsudeva bezeichnet, als inneres Wort im Herzen.

5. Die Arcā (Kultobjekt, meist Gottesbild) ist seine Verkörperung in eine Figur aus leblosem Stoff. Als solcher ist er beschäftigt mit allem, was den Gläubigen, der den Kult ausübt, angeht, und obschon allwissend erscheint er so wie nichts wissend, obschon Geist wie materiell, obschon Eigenherr wie in der Gewalt der Menschen, obschon allvermögend wie unvermögend, obschon schlechthin bedürfnislos wie bedürftig, obschon allschirmend wie schirmensunfähig, obschon Herr wie Nichtherr, obschon unsichtbar wie mit allen Sinnen vernehmbar, obschon ungreifbar wie höchst greifbar[1]. In heiligem Lande, heiliger Stätte, heiligem Wallfahrtsorte, reiner Stadt, reinem Dorfe, reinem Aufenthalte, reinem Hause, bei reinen Menschen erweist er in solcher Gestalt seine Gegenwart. Sein Erscheinen als Arcā ist aber vierfach: Selbstoffenbarte oder von Deva's, von Heiligen, von Menschen erstellte Arcā.

a) Wenn er zum Wohl der Gläubigen sich von selber (als Gottesbild im Tempel oder in Fetischen usw.) zeigt, so ist das *selbstoffenbarte Arcā*. Sie ist achtfach als Šrīranga, Šrīmuschna, Šrīvenkata, als Šāligrāmastein, als Naimischa, Totādri, Puschkara[2], Nara-Nārāyana.

b) *Deva-Arcā* ist die von Deva's erstellte.

c) Die von 'Heiligen' erstellte Arcā heißt '*Heiligen-Arcā*'. Drei Klassen von Heiligen gibt es: Heilige, die die große (alle andern einschließende) Formel wie die heilige Achtsilbige gebrauchten[3], Heilige, die das Hingelangen zu Nārāyana als Frucht erstrebten[4], und die Maharschi's[5].

[1] Das Eingehen in die Arcā — das ist der Sinn der letzten Zeilen — ist eine aus Liebe vollzogene Erniedrigung und Selbstentäußerung des Höchsten. [2] Drei Wallfahrtsstätten mit Arcā's. [3] und Tapas übten. [4] und Bhakti übten. [5] Die Jñāna übten.

d) Die von Menschen aufgestellte heißt '*menschliche*', und zwar unterscheidet man die in Dörfern, Häusern und heiligen Plätzen erstellten. — Von einer 'selbstoffenbarten Arcā' aus rechnet man drei Meilen, von einer Deva-Arcā aus eine, von einer 'Heiligen-Arcā' aus eine halbe Meile, von einer menschlichen aus nur eine Rufweite, bei einer Haus-Arcā nur das Haus, bei einem Šāligrāma-Felsen drei Meilen als heiligen Bezirk.

Der Höchste und die Entfaltung hat einen Leib aus übernatürlichem Stoff mit den fünf Upanischad-mäßigen Heilszeichen. Die Inkarnationen haben Sattva-Körper, die Āveša-Inkarnationen[1] nur Körper aus den fünf Elementen. Die Arcā hat ihre Gestalt beliebig aus Holz, Eisen, Fels, Ton. Nur die das selbstgeoffenbarte Bild abbildenden Formen der Arcā's sind übernatürlich und geistig, alle anderen aber nur natürlich. Auch bei jenen ist durchaus die Vorstellung (Anbetung) des *Materiales* verboten, nur die Vorstellung der Gottheit ist zu vollziehen. Jenes würde sicherlich zum eigenen Verderben gereichen. —

Bemerkung zu der Lehre von den Entfaltungen und Sondergestaltungen

Die trinitarische Spekulation hat bei Vischnu ihre Parallelen. Vischnu ist zunächst 'eins im Wesen, *zweifältig* in den Personen', sofern er durch seine Šakti 'charakterisiert' ist. Šakti ist sein ewiges göttliches 'Vermögen', wie der Logos bei Filo und Johannes: als Weltwaltungs- und Heilsvermögen. Zugleich ist diese Šakti als Person gedacht und ist dann 'Šrī', die ewige, mütterliche Mittlerin zwischen Gottheit und Menschheit. Sie ist nicht 'Sohn' sondern 'Weib' (wie vielleicht die 'Ruach' es einmal war) und hat auch Funktionen des 'Geistes'. Sie ist mit Vischnu gleich ewig. Zugleich streitet man aber über ihre völlige Koordination mit oder Subordination unter Vischnu. Es gibt Homousianer und Homöusianer. — Der so durch Šrī 'charakterisierte' Nārāyana ist dann noch einmal wieder 'dreieinig' in Sankarschana, Pradyumna und Aniruddha. (Indem dann das Urwesen Vāsudeva selber auch noch als eigener Īšvara festgehalten wird, ergibt sich ein 'Quaternarianismus'.) — Wer das leugnet, verletzt einen 'articulus divinae majestatis': er treibt 'Höchstenhinderung', ist ein Ketzer und heißt wie bei uns, nämlich 'Ekāyana', d. i. Unitarier. — Gegen diese Dreieinigkeit richtet schon Šankara die Kritik, die sich alle Trinitarier haben gefallen lassen müssen. Vgl. V. S. 2, 2, 44 (bei Deußen S. 277): 'Wenn alle diese vier (Gestalten) voneinander verschiedene Īšvara's und von gleicher Beschaffenheit sind, so können sie nicht *ein* Wesen ausmachen . . . Auch ist damit die Voraussetzung aufgegeben, daß der eigentliche Hehr-Vāsudeva allein die absolute Realität bilde' (also die Voraussetzung des Monotheismus). Rāmānuja ant-

[1] Das sind die Inkarnationen niedrigster Ordnung und fast nur Inspiration.

wortet dem Šankara: 'Da die drei anderen Išvara's von der *Natur* des höchsten Brahman selber sind, so ist kein Widerspruch. Und Vāsudeva 'entfaltet' sich, um sich selber seinen Gläubigen zugänglich zu machen ('soteriologische Ökonomie')'. Zugleich weist er die fast plotinischen Emanationsdeutungen, die Šankara der Lehre anzuhängen versucht, entrüstet zurück. Vgl. Bhāschya zu V. S. 2, 2, 42 in S. B. of the East, Bd. 48, S. 524ff. — 'Viel-einig' sodann ist Vāsudeva in seinen Inkarnationen Rāma, Krischna usw., die er selber sind und doch auch dauernde ewige Personen. Endlich 'unendlichviel-einig' ist er in seinen Arcā's, den Gottesbildern in den Tempeln. In ihnen ist er real gegenwärtig, nicht indem sie in ihn verwandelt sind (keine Transsubstantiation), auch nicht nur durch seine allgemeine Allgegenwart, sondern, wie die caro Christi im lutherischen Abendmahl, durch eine ubiquitas, die von der omnipraesentia verschieden ist und von seinem besonderen Heilswillen und der rituellen Konsekration des Objektes abhängig ist. Die Theorie hierfür und die Praxis der Konsekration hatte bereits das Buddhatum, dessen Erbe das Vischnutum in so vielen Hinsichten ist, ausgebildet. Wie die Lokal-Madonnen im Vulgärkatholizismus sind die Arcā's alle das eine gleiche Subjekt und doch auch wieder lokal gesonderte Individuen, deren hauptsächlichste wohl unterschieden werden. Venkata, Ranga, Jagannātha von Puri sind alle der eine Nārāyana-Vischnu-Krischna, und doch auch wieder besondere Išvara's, so wie die Mutter Gottes von Czenstochau, Notre-Dame de Lourdes, de Paris, vom Pfeiler, die Madonna del perpetuo soccorso in Rom, die Madonna von Loretto usf.

Die *Heilsmittel* sind fünffach: Karman-, Jñāna-, Bhakti-, Prapatti-, Ācārya-abhimāna-Yoga.

1. *Karman-Yoga* oder Werkübung heißt Opfer, Almosen, Tapas, Gelübde, Morgen- und Abenddienst, Wallfahrt, Bad, die fünf Deva-, Väter-, Geister-, Menschen-, Brahman-Großopfer, das Gehen zu und Verweilen an heiligen Stätten, Kasteiung, Mondkasteiung, Beobachtung der Viermondfeste, von Früchten und Wurzeln leben, Studium der heiligen Schriften, Versöhnungen von Deva's, Mantra'sbeten, Totenopfer und andere Werke verrichten, dadurch den Körper reinigen, das durch die Sinnenpforte auf die Außendinge hervortretende Erkennen von Schall, Getast und den anderen sinneswahrnehmlichen Objekten ablösen, statt dessen die Wahrnehmung höherer Objekte eintreten lassen und endlich es auf den Ātman richten auf der Stufenleiter des achtteiligen Yoga in Zucht, Selbstzucht, rechtem Sitz, Atemregelung, Organeinziehung, Meditation, Gedankenbindung und Versenkung. Er bewirkt dann den folgenden, den Jñāna-Yoga und ist Hauptmittel für Aišvarya[1].

2. Der *Jñāna-Yoga* oder die Erkenntnisübung setzt der bisher nur auf den eigenen Ātman bezogenen Erkenntnis im Herzlotus, im Sonnenkreise, im Luftraume usw. den Upendra, Tridhāma[2], Vāsudeva, Vischnu, Nārāyana, den Allherrn, als Muschel, Diskus, Waffen tragend, gelbgekleidet, mit Diadem und anderen himmlischen Zierden mannigfach gezierten Leibes, zum Objekte der Kontemplation, bringt ihn zur Empfindung, läßt durch angestrengtes Üben der Empfindung die Dauer des Empfindungszustandes immer mehr wachsen und wirkt so allmählich eine Kontinuierlichkeit des mystischen Empfindens. Dadurch bereitet er den nächstfolgenden, den Bhakti-Yoga vor, ist selber aber Hauptmittel der Isolierungs-Erlösung.

3. *Bhakti-Yoga* oder gläubige Liebes-Übung aber heißt: ein ununterbrochenes Gedenken Bhagavant's, stetig wie das Fließen eines Strahles Öl, gewinnen und, bis zum Ablauf des sich auswirkenden Karman verweilend, kraft immer wiederholter Empfindung schließlich die unmittelbare Wahrnehmung Bhagavant's selber bewirken.

4. *Prapatti-Yoga* oder Gelassenheits-Übung ist Sache dessen, der zum Bhakti-Yoga, durch das obenbeschriebene Jñāna gefördert, unvermögend ist. Er ist leicht und gibt schnelle Frucht, denn die

[1] Die acht Kräfte des Yogin. [2] Vischnu-Beinamen.

Ausübung seines Heilsmittels (nämlich des Entschlusses sich ganz in Gott zu lassen), ist ein *einmaliger,* alles Folgende dann nach sich ziehender Akt — nach dem Worte: *'Auf einmal* wird der Sinn (und Zweck) der heiligen Schriften gewonnen'. Und die Menge aller, der Anwendung dieses Mittels folgenden, von Bhagavant zu verleihenden Dinge ist unmittelbar damit verknüpft. Dieser Prapatti-Yoga ist *Entschluß* (alles Bhagavant anheimzustellen), und entspricht der eigenen, zur Selbsterlösung unfähigen Natur. — Der Prapatti-Yoga ist aber zwiefach: der des Geduldigen und der des Ungeduldigen.

a) Der *Yoga des Ungeduldigen* ist das Mittel, da, wo einer durch Bhagavant's freie Gnade, nach Unterweisung durch einen rechten Lehrer, zunächst die Wahrheitsschriften eifrig studiert und daraus wahres Jñāna gewinnt, nun das hervorzubringen, was mehr ist als Jñana (nämlich Bhakti), und zwar mit einer übermäßigen Eile zum Besitze Bhagavant's, weil er die dem seligen Vernehmen Bhagavant's widerstrebende Verbindung mit diesem irdischen Leibe nicht zu ertragen vermag und voll des Wunsches ist, einen Leib zu gewinnen, der einzig und ganz fähig ist zu Bhagavant's Genusse. Das sagen, die damit vertraut sind:

'Nicht Leib, nicht Leben, auch nicht all-begehrtes Glück,
Nicht mich, nicht andres sonst, o Herr,
Vermag ich auch nur einen Augenblick zu tragen
Außer der Lust, dein Eigen ganz zu sein.
Das andere gehe alles hundertfach zu Grund! —
So ist mein Wunsch, o Madhu-Mathana'.
'Ein (und für alle) Mal in dich gelassen
Und: 'Herr, dein bin ich', also flehend,
Mußt du zu mir dich neigen, nach deinem Worte.
Soll mir allein denn dein Verspruch nicht gelten!

b) Der *Yoga des 'Geduldigen'* aber ist da, wo einer — müde und in Furcht vor dem ewigen Auf und Ab der Wanderung und vor der Annahme immer neuer Leiber und vor dem damit verknüpften Weilen in Freud und Leid, in Mutterleib, in Himmel oder Hölle, um all dem ein Ende zu machen und Bhagavant zu erlangen, vom rechten Lehrer Unterweisung nimmt, durch freiwillige Ertragung der Übel sein eigenes falsches Wollen und Handeln zu Ende bringt, die vorgeschriebenen Kasten- und Berufs-Regeln befolgt, Bhagavant's Dienst mit Leib, Wort, Gedanke nach bestem Können übt,

ihn, den höchsten Ātman, als den Träger, sich als den Getragenen, ihn als den Vater, sich als den Sohn, ihn als den Hausherrn, sich als die Hausfrau, ihn als Regenten, sich als Regierten, ihn als die Seele, sich als den Leib, ihn als Subjekt, sich als Prädikat, ihn als Stütze, sich als Gestütztes, ihn als den Hüter, sich als den Behüteten, ihn als Genießer, sich als Genossenen, ihn als Allweisheit, sich als Nichts erkennt, alle Last, verursacht durch das ihm Zustoßende, läßt und auf Bhagavant wirft und, so aller Last freigeworden, in Ihn gelassen ist.

5. *Ācārya-abhimāna-Ẏoga* oder Yoga der Meisterliebe ist es, wenn ein Meister eines zu allen bisher genannten Heilsmitteln unfähigen Schülers sich aus reinem Mitleid annimmt, für ihn Vermeidung des Unzieles, Erreichung des Zieles und Erlangung eines für das Heil geeigneteren Charakters erstrebt, indem er für jenen (durch stellvertretende Leistung) Bhagavant's Wohlgefallen erwirbt, das dann jene Meidung und Erreichung verleiht. Wie eine Mutter, die, wenn ihr kranker Säugling in Lebensgefahr ist, selber zu seinem Wohle das Heilmittel nimmt, das ihr selber schadet, aber das Kind rettet, so vollzieht er für den Schüler, was dieser nicht leisten kann. Der Schüler aber nimmt zu einem solchen höchst liebevollen Mahātman Zuflucht, nimmt seines Feldes, Hauses, Weibes, Kinder, Besitzes, Leibes mit Dienstwartung wahr und ist ihm untertan in Tun und Lassen.

Wie Īšvara eigentlich selber Heilsmittel ist, sofern er als der ewig-vollendete erreichbar ist, und doch zugleich durch Immanenz in allen Deva's sich auch in diesen erreichbar macht, so ist der Meister einerseits selber Mittel und hilft andererseits allen anderen Mitteln zur Wirkung.

Bemerkung zu Kap. III

Ein Beispiel von 'Prapatti des Ungeduldigen' aus unserer westlichen Mystik sind die Verse der Teresa a Jesù:

Ach! Wie ists Leben also lang,
Ein Elend, das mich schrecket,
Ein Kerker, der mir macht so bang,
Darin mein Seel' jetzt stecket.
Dies Warten, bis mein Leben bricht,
Mit Schmerzen mir mein Herz durchsticht. —
Daß ich stirb, daß ich stirb, weil ich stirbe nicht!

Ich leb' allein in Hoffnung noch,
Ich werd' vom Tod getroffen.
Denn daß ich leb' und sterbe doch,
Macht sicher mir mein Hoffen.
O Tod, dadurch mans Leben sicht,
Ich wart' auf dich, mein' Zuversicht. —
Daß ich stirb, daß ich stirb, weil ich stirbe nicht!

Das ist echte 'prapatti des Ungeduldigen'.

Im Prapatti-Yoga und seiner Forderung des 'auf einmal' haben wir ein Analogon zu dem, was wir im christlichen Sprachgebrauche 'die Bekehrung' nennen. Angedeutet ist es schon in den Versen aus Kāth. Upanischad 2, 23 (Deußen, S. 275), die Rāmānuja im Kommentar zur Gītā, Einleitung zu Abschnitt 7, anführt:

'Nicht durch Belehrung wird erlangt der Ātman,
Nicht durch Verstand und viele Schriftgelehrtheit.
Nur wen er wählt, von dem wird er begriffen,
Nur ihm alleine tut sich kund der Ātman.'

Auch das Buddhatum hatte schon in das Mysterium der 'Bekehrung' tiefere Blicke getan. Ihr Charakter als des 'einmaligen' grundlegenden Aktes, des 'Aperçu', wie Goethe es so geistvoll und fein beschreibt, das nicht durch Überlegungen, Erwägungen und dergleichen, sondern als plötzliche, inspirative Intuition aus der Tiefe des Gemütes auftaucht und dann immer als 'Gnade' erlebt wird, war hier tieferen Gemütern bekannt. Der Terminus dafür ist 'das himmlische Auge', durch das der 'Gedanke der bodhi' erfaßt wird, dieser einmalige plötzliche, für alles grundlegende, nicht stufenweis zu erreichende Akt, der Entschlüsse wirkt, aber nicht aus Entschlüssen hervorgeht, und nicht sowohl ein Akt als ein Erlebnis ist.

> Wie ein Blinder eine Perle findet in einem Haufen Kot, ist der Gedanke der Bodhi in mir entstanden, ich weiß nicht durch welches Wunder: dieses Elixier, das die Geschöpfe entzieht dem allgemeinen Tode; der unerschöpfliche Schatz, der die allgemeine Armut reich macht; das höchste Mittel gegen die allgemeine Krankheit. — Wie ein Blitz im Nu aufleuchtet im Dunkel der Nacht, so geschieht es, daß durch die Gnade des Buddha der Gedanke der Menschen im Nu sich wendet zum Guten' —

so sagt der Buddhist Šāntideva[1]. Und das Mysteriöse des ganzen Vorganges, bis zur Verwerfung 'des Wortes' überhaupt, ist besonders entwickelt und zur Grundlage gemacht in Bodhidharma's Schule und ihrer Lehre von der 'Plötzlichkeit', die dann in dem 'Satori' der chinischen und japanischen Dhyāna-Sekten sich entwickelt und als solches wohl das Eigenartigste ist, was je in religiöser Lehre und Erfahrung aufgetreten ist. — Ein solcher Akt ist auch die Prapatti in unseren fünf Hauptstücken. Daß sie nur durch 'Gnade' zustande komme, lehrt Rāmānuja schon bestimmt. Und auch bei Šankara ist das Auftauchen des Jñāna etwas, das nach der populären Ansicht Īšvara wirkt, und das nach der höheren Ansicht ein schlechthin mystisches Erlebnis ist, das ein Mensch sich nicht selber gibt, und das er durch Lehre nicht gewinnen kann. An die Ausgestaltung der Lehre von der Prapatti knüpfen sich dann auch Kontroversen ähnlich denen, die sich bei uns mit dem Pietismus ergaben.

[1] In Bhodicaryāvatāra (de la Vallée-Poussin, S. 20 und 3).

Die Ideen der sittlichen und der Willenserneuerung spielen in dieser Heilslehre nicht annähernd die Rolle, wie in der unsrigen. Das ist gegenüber der christlichen ihr wesentlichster Unterschied und Mangel. Aber sie fehlen nicht ganz. Und dann stellen sich gelegentlich auch entfernte Analogien zu unserer justificatio per fidem ein. Die Gītā sagt 9, 30:

Wer mir allein und ganz und gar anhängt,
Auch wenn er übeln Wandels ist,
Ist als sādhu (perfectus) zu schätzen.

Dazu sagt Rāmānuja in seinem Kommentar:

'Wie ist das möglich? Weil . . . seine feste Zuversicht besteht in dem *Glauben*, den nicht alle erlangen können (weil er Gnadengeschenk ist): 'Der Herr allein ist Ursache der Welt und Lenker . . ., mein eigener höchster Herr, mein Meister, mein Freund und mein höchstes Glück.' Solch ein Mensch *ist* hinfort ein Guter und *Gerechter*.'

Im Yoga der Meisterliebe werden zugleich Stellvertretungs-ideen wach. Statt des Bildes vom Pelikan, der seine Brust öffnet, um seine Jungen zu retten, steht in Indien das Bild von der Mutter, die, um ihr Kind zu retten, das tötliche Heilkraut nimmt, das ihre Milch heilkräftig macht, sie selber aber verdirbt. Zu vergleichen sind hierzu auch die Schlußverse von Yāmuna-Muni's 'köstlichem Lobpreis'.

'Was für Menschen Zweck ist', oder 'wofür nur der Mensch Zweck ist: so ist Menschenzweck zu definieren. 'Zweck' ist, woran man hinsichtlich seiner selbst Interesse nimmt. In dem Sinne heißen die gleich zu nennenden Interessengruppen Menschenzwecke. Sie sind fünffach: Verdienst, Gewinn, Lust, Isolierung, Bhagavant-Erreichung.

1. *Verdienst* (dharma) ist das Handeln, das Schutz (und Förderung) bewirkt. Auf das Ziel läuft alles unter dharma (Verdienst) Befaßte hinaus, wie der Vers sagt:

> Dharma: das ist das Leben Rettende, sein Gegenteil das zu Fall Bringende.
> Alle Arten von dharma haben dieses Prädikat.
> Alle Opfer, Gabe und Priesterlohn allzumal
> Sind einzig Lebensschutz des für sein Leben Sorgenden.

2. *Gewinn* heißt: je nach Kaste und Stand Geld, Korn usw. erwerben, erhalten, vermehren, es anwenden in Gemäßheit von Ort und Zeit für Väter- oder Deva-Dienst, für Ehrung der Guten, für Lehrer, als Priestergabe, zu Belohnungen, in Verschenken oder Genuß, und das aus all diesem entstehende Wohl oder Weh erfahren.

3. *Lust* ist Genuß des Weibes, soweit ihn das Gesetz erlaubt.

4. *Isolierung* ist Genuß des von der Natur befreiten eigenen Ātman allein, ohne den Genuß Bhagavant's, nach den Worten der Gītā 7, 29: 'zur Erlösung von Alter und von Sterben'.

5. *Bhagavant's Erlangung* aber ist so getan: Mit Aufhören des sich noch auswirkenden Karmanteiles kommt auch das noch auszukostende Verdienst und Schuld zu Ende. Der grobe Leib, verknüpft mit den sechs Seinswandlungen der Empfängnis, Geburt, Wachstums, Altersstufe, Verfalls, Untergangs, diese Stätte der drei Leiden, die da kommen aus ihm selbst, aus den Elementen oder von den Deva's, dieser Leib, der ein Verhüller von Bhagavant's Wesen, ein Erzeuger der falschen Erkenntnis, Ursach von Samsāra, Grund von Hölle- und Himmel-Genuß oder -Befreiung ist, dieser grobe Leib wird dann wegen seiner Widrigkeit abgelegt. Die Seele steigt dann empor in der Suschumnā-Ader, durchschreitet die Schädeldecke, tritt heraus, beschreitet mit dem feinen Leibe allein den Strahl-Weg, durchfährt den Sonnenkreis, gelangt über die Prakriti (Natur) empor, badet in der Virajā (Entstäuberin), legt den feinen Leib und den noch anhaftenden Staub der karman-gewirkten 'Eindrücke' ab, wird staubfrei, überfährt durch bloßen Wunsch

die Virajā, empfängt durch Amānava's Handberührung den vom Natur-Wesen verschiedenen, aus Rein-Sattva bestehenden, Fünf-Upanischad-mäßigen, Erkenntnis und Wonne strahlenden, Bhagavant's Wesen, Tugenden und Herrlichkeit ausdrückenden Leib von grenzenlosem Glanz und Schönheit und legt ihn an. Dann von Amānava pfadgewiesen, kommt sie zum Tilya-Walde und badet dort im himmlischen Nektarsee Airammada. Auf der Perlenbank unter der Feige Somaquell schmücken sie fünfhundert himmlische Feen-Scharen mit Brahmanschmuck. Die hohe Wonne über dessen Genuß treibt sie zu größter Eile. Da kommen, von Bhagavant gesandt, einige seiner nächsten Diener und rufen ihr von fern. Das treibt sie zu fieberhafter Eile. Sie weisen ihr (von ferne) den Weg. Aus Begier, sie nah zu sehen, läuft sie hin zu ihnen. Da folgt der Augenblick, der 'Empfangsbegegnung' heißt. Nach diesem und seiner überströmenden Lust faßt sie Neugier, das Himmelsvolk zu sehen und nähert sich den aus der Stadt Herzukommenden. Von ihrer übergroßen Gastlichkeit fast überwältigt, verneigt er sich dann an Vaikuntha's Stadttore, tritt ein, geht die Königstraße hinauf, erschaut hier und da viel wunderbare Dinge, wird vor Freuden schwindlig und, schwankend und nur mit Mühe vorwärts kommend, erreicht er die Paläste, Bollwerke, Pforten und Hochtore der göttlichen Residenz. Hier verneigt er sich den Torhütern, wird von ihnen bewillkommnet und tritt ein. Auf Perl- und Edelstein-bedeckter Treppe steigt er zur Halle mit den tausend himmlische Juwelen tragenden Säulen empor. Dort gewahrt er, die Trennung von seinem Getreuen nicht länger ertragend, die Verbindung ungeduldig erwartend, Bhagavant Nārāyana, von Šrī, Bhū, Līlā umgeben, in himmlischer Schönheit, Muschel, Diskus, Keule usw. tragend, mit Diadem und allen himmlischen Zierden geschmückt, im gelben Gewand, in himmlischen Kränzen, allduftend-schmeckend-fühlend, mit jedem Wort bezeichenbar, den Allmeister, nur den Ewigen und den Erlösten zum Genusse, den Eigen-Herrn. Das Gewahren gibt Freude, diese wirkt Dienst. Den tritt er an. Verschiedene verklärte Leiber werden ihm zugeteilt. Er nimmt sie an. Und in diesen an jedem Ort, zu jeder Zeit, in jeder Lage willig höchsten Dienst tun und dadurch zur Freude ohne Maß gelangen — das ist Bhagavant's Erreichung [1].

[1] Die reizende Himmelreise der erlösten Seele findet sich schon in der Kauschitaki-Upanischad (in Deußens Sammlung auf S. 26). Die Virajā heißt hier Vijarā (Alter-

V. DIE HEILSHINDERUNGEN

Hinderung ist, was sich dem Erwerben dessen, was vorzüglich erwerbenswert wäre, entgegenstellt. Sie ist fünffach: in bezug auf das eigene Wesen, auf den Höchsten, auf das Heilsmittel, auf den Menschenzweck, auf die Erreichung.

1. Die *Wesenshinderung* ist die (die richtige Ansicht vom eigenen Wesen hindernde) Annahme dessen, was nicht Ātman ist (des Leibes) für den Ātman; ferner die Annahme daß, der eigene Ātman von etwas anderem (außer Bhagavant) abhängig sei, oder daß man selber Eigenherr sei.

2. *Höchstenhinderung* ist, anderen Gottheiten als Bhagavant die göttliche Höchstheit beilegen, sie für Heilande halten, sie Īšvara gleichsetzen, Bhagavant's Inkarnationen für bloße Menschen halten, in seinen Arcā's auch das Material des Gottesbildes verehren, sie für ohmächtig, für bar der Verfügungskraft, für selbstverfertigt, für Īšvara-los zu halten.

3. *Mittelshinderung* ist, andere Heils-Mittel für 'schwerer' (würdiger) halten, oder das Ziel für 'schwer', die Mittel für (zu) leicht halten, oder endlich, die eigenen Mängel für zu groß erachten, (als daß man überhaupt das Heil suchen dürfe).

4. '*Menschenzweckhinderung*' ist, sich auf einen anderen der oben genannten Menschenzwecke als auf die 'Erreichung' zu richten und den Dienst Bhagavant's für etwas nach Maßgabe eigenen Interesses aus eigenem Willen und zu eigenem Zwecke Geleistetes halten[1].

5. '*Erreichungshinderung*' ist die Sünden-Dreiheit:

a) die mit dem gegenwärtigem Leibe und, sofern dieser selber mit dem Leibe verknüpft ist, auch mit der Seele verknüpfte, nicht bereute Sünde gegen Bhagavant; b) die gegen seine Gläubigen und c) die 'Asahya'-Sünden[2]. — Geistlicher Hochmut ist Wesens-, Mittel- und Ziel-Hinderung. Speiseverunreinigungen sind *Erkenntnis-Hinderung.* Unreiner Verkehr ist *Genießens-Hinderung.*

---

lose). Vaikuntha ist Bhagavant's 'höchste Stätte': kein 'Himmel', denn alle Himmel sind nur Stätten vergänglicher Freuden und Samsāra's, sondern ein 'himmliches Jerusalem' über allen Himmeln. — Vgl. unser:

Von zwölf Perlen sind die Pforten
An deiner Stadt. Wir sind Konsorten
Der Engel dort an deinem Thron.

Dort trägt Nārāyana — an sich reiner Geist — seinen Heilsleib, um darin seinen Gläubigen erreichbar zu sein.

[1] Forderung des amour desinteressé. [2] Asahya-Sünden sind nach Govinda die unbereuten, besonders schweren, und stetig wiederholten Sünden (Todsünden).

Wer so zur Erkenntnis der fünf Hauptstücke gekommen und Heilsbegieriger geworden ist, der muß für den Rest seiner Leibes-Zeit notwendig noch wirken, aber im Dienste Bhagavant's und indem er diesen als Motiv hat. Saṁsāra-Leid abwehrende Vollziehung aller Pflichten gemäß Kaste und Āšrama und gemäß dem Vischnutum und Meidung verbotenen Werkes soll er üben; die Regeln für Speise und Trank befolgen; seinen dabei erworbenen Besitz fortan nicht mehr für sein eigen halten, sondern für Bhagavant's eigen halten. Ihn verwenden zu diesem oder jenem, Bhagavant's Dienst entsprechenden Zwecke: besonders um seinen Lehrer, die Gläubigen und Bhagavants Arcā mit Feldern, Wohnstätten, Schmuck, Stütze, Pflege, Speise, Umgang zu versehen, Bhagavant Tempel zu erbauen und sie zu erhalten, sie mit schönen Hallen, Gärten, Hochtoren, Bollwerken, mit Sandel Blumen Betel und anderen Annehmlichkeiten zu versehen und hierzu den vorhandenen Besitz verwenden. Mit Worten wie Sohn, Freund, Eheweib, Acker, Korn, Geld usw. den Sinn der All-Gemeinsamkeit verbinden und dann auch sich selbst als den andern gehörig denken. Den Vaischnava's zugetan sein, der Avaischnava's Irrwege meiden, auf dem rechten Wege weilen, die fünf 'Zeiten' achten und an ihnen die Pañcarātra-Zeremonien: Wegbereitung, Zurüstung von Blumen und Opfergaben, Darbringung, Rezitation und Yoga üben, prasāda[1] empfangen und den Vortrag heiliger Texte hören. Darnach in seines Lehrers, der Gläubigen und Bhagavant's Dienst beständig stehen, bei ihnen weilen und keines anderen Aufenthaltes begierig sein. In Gegenwart des Lehrers sich als Unkundigen[2], in Gegenwart der Gläubigen sich als zu ihrer Verfügung, in Gegenwart Bhagavant's sich als Sündigen anerkennen, dem Lehrer alle Erkenntnis, den anderen Gläubigen Überlegenheit, Bhagavant alle Vollkommenheit beilegen. Vor den Unguten sich wie vor Tiger und Gift-Schlange scheuen, den Wahrheitskennern in jeder Hinsicht, den Weltleuten nur über sich selbst Überlegenheit und Vorzug beilegen. So, geziert mit Sorgenlosigkeit, entspringend aus der zuversichtlichen Gewißheit, sein Ziel in Bälde zu erreichen, des Leibes nicht mehr achtend, aus Verlangen nach Bhagavant nach nichts anderem mehr fragend und

[1] Prasāda ist hier ein Speiseopfer, das nach Darbringung vor der Arcā teils von den Priestern genossen, teils als eine Art Kommunion den Gläubigen ausgeteilt wird. [2] Vgl. Yāmuna-Muni's 'köstlicher Lobpreis' Vers 61.

dadurch und durch Bhagavant's Behütung völligen Wandels geworden, übt er bis zum Ende dieses seines Leibes-Lebens alles Rechte aus und geht dann in schon gesagter Weise aus dem Leibe empor und auf dem Arcis-Wege fort. Auf dem Gefährt des Vogelfürsten Garuda, der durch des im Herzen weilenden Puruscha Willen Kunde von seinem Auszuge erhalten hat, wird er emporgetragen, begleitet von Bhagavant selber (sofern dieser auch im Herzen weilte). Und in einer Zeit, die durch Bhagavant's Übermaß von Eile nur einen halben Augenblick ausmacht, erreicht er auf dem Bhagavantwege die erstrebte Stätte; und mit dem entsprechenden verklärten Leibe verbunden und durch ihn des allrettenden Bhagavant gewahrend, erlangt er, vor Lust hierüber, die ewige Seligkeit des Bhagavantdienstes.

Der trefflichen fünf Hauptstücke des Hochschwans [1] und Wandermönchs, des Meisters Hehr-Nārāyana-Yati

ENDE

[1] Hochschwan, paramahamsa, ist nach Ašr. Up. 4 ein Wanderasket strengster Observanz. Yati ist 'Asket', dann überhaupt der 'religiosus', 'spiritualis'.

B. ŠRĪ

1. YĀMUNA'S VIERVIERS AUF ŠRĪ

EINLEITUNG

Šrī war im alten ehrwürdigen Mythus die Gemahlin Vischnu's. Denn als himmlischer König hatte Vischnu seinen himmlischen Hofstaat und seine königliche Gemahlin. Eine dogmatische Figur war sie ursprünglich gar nicht. Das änderte sich in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung mit dem allgemeinen Eindringen des 'Šakti'-Kultus in fast alle indischen und auch in die buddhistischen Systeme. Der Šakti-Kultus ist zunächst die aus populären Schichten und Vorstellungen aufsteigende Verehrung großer, weiblich gedachter Muttergottheiten, wie z. B. der Durgā, der großen Mutter Bengalens. Diese Gottheiten standen wohl zunächst gänzlich außerhalb des vedischen Systemes. Aber sie waren die Trägerinnen großer, starker und weitverbreiteter religiöser Gefühle und Kulte. Es galt, sie irgendwie in das rechtgläubige System aufzunehmen. Dies geschah, indem man sie mythologisch zunächst zu den *Gemahlinnen* der vom jeweiligen System anerkannten Gottheiten machte oder sie mit den im Mythus schon vorhandenen identifizierte, und indem man dann zugleich dieses mythologische Verhältnis spiritualisierte und theologisierte. Und letzteres durch den Begriff der Šakti. Šakti heißt 'Vermögen', nämlich das Schöpfungs- und Heilsvermögen der Gottheit. Und dieser Begriff der göttlichen Šakti leistet nun den Theologen hier denselben Dienst wie den Theologen der Stoa der Begriff des Logos. Was der Mythus als 'Weib' der Gottheit bezeichnet, das wird spiritualisiert zu dem hypostasierten Weltwaltungs- und Heilsvermögen der Gottheit und zugleich zum Prinzip der göttlichen Weltimmanenz. — Dieser Šakti-Kultus hat zum Teil sehr wunderliche, zum Teil sogar sehr widerwärtige Blüten getrieben. Aber er hat auch sehr zarte und adlige Formen aufzuweisen. Er durchdringt das religiöse Gefühl oft mit den innigen Farben und Tönen göttlicher *mütterlicher* Liebe und ist in dieser Hinsicht gelegentlich eine Parallele zum westlichen Madonnenkultus und seiner Gemütsinnigkeit.

Mein liebes Kind, wo willst du hin?
Gedenk, daß ich deine Mutter bin —

so liest man gelegentlich unter Marienbildern. Und diese Töne kehren wieder im Verhältnis der Bhagavantgläubigen zur Šrī

Vischnu's. Religionsgeschichtlich aber bleibt es immer auffallend und merkwürdig, daß die Šakti-Verehrung in Indien fast zu den gleichen Jahrhunderten mächtig wurde und in den höheren Kult eindrang, als auch im Westen der Kultus der Panagia, der Theotokos, der regina coeli aufblühte. Das Konzil von Efesus, auf dem die theologische Würde Mariens festgestellt wurde, war im Jahre 431.

Im Pañcarātra-tantra, einer kanonischen Schrift der Vaischnava's, spielt Šrī eine bedeutende Rolle. Mühsam windet sich hier die Spekulation vom Mythus los. Aber dann gilt auch hier schon:

'Wie Krischna, hoch über der Natur, Brahman von Wesen ist,
So ist auch Šrī, hoch über der Natur, Brahman von Wesen, unbefleckt'.

(2, 3, 51). Vischnu's *Wundermacht,* ewig, dauernd ist sie. — Krischna ist der Welt Vater, Rādhā der Welt Mutter (2, 6, 6). Eins sind sie, ohne Unterschied, wie Milch und das Weißsein der Milch (2, 6, 13). Als Vischnu's 'Vermögen' (Šakti) ist sie in allen Elementen. Sie verleiht den kräftigsten 'Segenspanzer', den Kavaca, um den Hals zu tragen wie das Karmeliterskapulier der Madonna. Sie wird mit Nārāyana zusammen und für sich allein angerufen um weltliche und geistliche Güter, um Bhakti und Heil. Ihre Inkarnationen und Teile sind die niederen weiblichen Schutzgottheiten bis hin zu den dörflichen 'Müttern'. Ihre 37 oder 1000 Namen werden zu einer Art lauretanischer Litanei zusammengeflochten, kontempliert und gebetet. Ihre Rolle ist in der populären Frömmigkeit und in der Legende bedeutend. Aber in den 'fünf Hauptstücken' kommt sie dogmatisch gar nicht, in der Dīpikā ein einziges Mal vor, und bei den Tenkalais wird sie später offensichtlich bewußt wieder in den Hintergrund gedrängt. — Man vergleiche zu dem Begriffe der Šakti und ihrer Analogie zum westlichen Logosbegriff das Wort des Klemens von Alexandrien in Strom. 7, 2, 7, 7: *Καὶ ἔστιν ὡς εἰπεῖν πατρικὴ τις ἐνέργεια ὁ υἱός.*
Ἐνέργεια ist dem Sinne und der Wortbedeutung nach gleich Šakti.

AN ŠRĪ

1. Dein Bräutigam ist der höchste Geist, der Schlangenherr[1] dein
Der Vögelherr[2] ist dein Gefährt, Natur dein Schleier ist. [Thron,
Brahmā, die Götter allzumal sind deiner Knechte Schar.
ŠRĪ ist dein Name, Herrliche. Wer könnte nennen dich!

[1] Šescha. [2] Garuda. Beide sind 'Ewige', Diener am Thron.

2. Ganz ungemessen ist deine Macht und deinem Herrn beliebt.
ER ist schier selber nicht genug, zu nennen ihre Zahl.
Dich, Braut des Weltenherrn, so mild, erheb ich ohne Furcht,
Dieweil ich deine Güte weiß, o Weltenkönigin.
3. Von dir ein einz'ger Gnadenblick macht loh'n des Glückes Glut,
Schenkt Heil der Welt, die, eh' du ihn ihr schenkst, verloren war.
Denn ohne deine Gnade wird — wo ers auch sucht — das Heil
In Yoga-, Werk- und Vischnu-Dienst dem Menschen nie zuteil.
4. Ob Hari in der höchsten Form als absolutes Brahman west,
Ob in der lieberen Gestalt mit Seinem Heils- und Wunderleib,
Ob inkarniert in vieler Form, so wie Er wechselnd sie erwählt —
In allen Formen bist du Ihm engst-einig in Homousie [1].

2. GEBET AN ŠRĪ

(Brih. Br. Samh. 1, 10, 37.)

Mich, ohne Hüter, elend, nichts als Sünde eignend,
Mich rette gnädig, Herrin, denn zu Dir bin ich geflohen.
Gib mir die Wonne, Bhagavant's Fuß zu ehren.
Mir graut in dieser Welt, in der nichts reinen Anblick beut.
Im bodenlosen Daseinsmeer versunken, bin ich von Angst verwirrt.
O Selige von großer Wundermacht: Ergreife mich mit Deiner Hand und reiße mich empor.
Du Höchst-Erhabene, Du Herrin höchster Macht:
Welch andere Zuflucht fände ich! All Anderes ist Knechtschaft, und ist Ohnmacht nur.
Schaff mir die Fülle von Nārāyana's Heil, o Ziel-Erreichende!
Sieg Dir, o Mutter, die Du heißest: Vertreiberin des Brunstrasenden Elefanten [2].
O Unbefleckte, mit einem Sechszehntel Deiner fleckenlosen Erkenntnis
Mache mich fleckenlos!

[1] In allen Formen Vischnu's hat Srī mit ihm — sagt der Kommentar — absolutam identitatem, prakṛschṭam sādrischyam. [2] Bild der Begierde.

C. DIE ACHTZEHN UNTERSCHIEDE

EINLEITUNG

Die Lehrentwicklung, wie sie von Rāmānuja zu Pillai Lokācārya sich vollzogen hatte, ging fort. Sie nahm die gesamte gelehrte Arbeit der indischen Logik, Erkenntnistheorie, Fysik, Metafysik, Veden-, Rechts- und Traditionskunde in sich auf und gestaltete sich zu einem geschlossenen theologisch-filosofischen Gesamtsystem des Višischta-advaita, das dann ebenbürtig mit den Systemen der Advaita-vādin's konkurrierte. Ein anschauliches, reichhaltiges Beispiel solcher organischer Systembildung der Heilslehre der Bhakta's ist gegeben in der Dīpikā des Šrīnivāsa, die ich an anderem Orte veröffentlicht habe und auf die ich hier verweise[1]. Dieselbe nennt auf S. 83 eine lange Liste von Schriften, die ihr voraufgingen und von denen uns einige noch erhalten sind[2]. Bei dieser Entwicklung nun spitzt sich die eigentümliche Gnadenlehre der Bhakti und Prapatti immer mehr zu. Der Gegensatz gegen die 'Erkenntnis' und gegen die Erlösung 'aus eigenen Werken' wird immer schärfer. Die übrigen Heils-Methoden, Mittel und Wege, werden immer bestimmter abgewürdigt. Selbst die Bhakti wird gegenüber der Prapatti verdächtigt, und die letztere erhält immer stärker den Ton. Gleichzeitig zu dieser Tendenz setzt dann aber auch ein gewisser konservativer Gegensatz ein. Es bildet sich eine synergistische Richtung, vergleichbar der Reaktion des Jakobus gegenüber der fortgeschrittenen Rechtfertigungslehre des Paulus. Die 'Werke' werden hier neben der Bhakti gefordert als notwendig zum Heil. Und damit verbindet sich zugleich eine merklich konservativere Haltung gegenüber anderen Bestandstücken der sozusagen katholischen, allgemeinen, allindischen Tradition. Die geheiligten Heilsmethoden der allgemeinen Tradition, Werke, Ritus, Kasteiung, Jñāna, ferner der allgemeine Respekt vor dem Yogin, der in Selbstversenkung seinen Ātman 'isoliert' und Kaivalyam sucht, ferner die engere Fühlung mit dem Mythus überhaupt werden hier bestimmter festgehalten. Das zeigt sich im toleranteren Verhalten gegenüber der Frage, ob der Yogin, auch wenn er nicht

[1] Dīpikā des Šrīnivāsa, eine indische Heilslehre. In 'Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Aufsätze'. J. C. B. Mohr, Tübingen 1916. [2] Z. B. Tattvatrayaculuka des Varada-guru. Benares Sanskrit Series 106. Der direkte Vorgänger der Dīpikā, ohne filosofischen Unterbau.

Īšvara erstrebt, selig werde. Und besonders in der Frage nach der Bedeutung der Šrī.

Der Kampf dieser Richtungen in der Rāmānuja-Gemeinde brachte dann eine Kirchentrennung hervor, die mit der Abspaltung des Protestantismus vom Katholizismus Ähnlichkeit hat. Die protestantische Richtung ist die der Tenkalais, der Südschule, die andere die der Vadakalais, der Nordschule. Wie die Gnadenlehre des Augustinismus und ihr Gegensatz zum Pelagianismus und Semipelagianismus im Abendlande schließlich sich vollendete in der scharfen Abweisung des 'meritum', der 'eigenen Werke' und der eigenen Kraft, und im vierten Artikel der Augustana in den Worten: non propriis viribus, meritis aut operibus sich bekenntnismäßig ausdrückt, so zogen in Indien die Teṅkalai's die vollen Konsequenzen der Gnadenlehre ihrer Tradition gegenüber dem Synergismus der Vadakalai's. Und wie der alte Protestantismus lehrte, daß ein Mensch gerettet werde sicut truncus et lapis, mere passive, so formulierte man in Indien den Gegensatz mit ähnlich drastischen und paradoxen Bildern: die Lehre der Teṅkalai's ist die des 'Katzenweges', die der Vadakalai's die des 'Affenweges'. Denn in Gefahr klammert sich das Affenjunge selber an seine Mutter und wird, indem diese sich rettet, durch Mitwirkung mit gerettet. Die Katze aber nimmt ihre gefährdeten Jungen ins Maul, ohne daß diese selber etwas wirken oder wollen. Und so werden sie gerettet mere passive. — Mit dieser schärferen 'protestantischen' Fassung der Heilslehre aber verbindet sich nun interessanter Weise zugleich das offensichtliche weitere Abrücken von der altindischen Tradition überhaupt. Wie die Vadakalai's die Hilfsstellung der anderen Heilsmethoden neben der Bhakti und Prapatti und ein gewisses Maß eigenen Tuns im Gnadenakte, ein gewisses Maß eigener Leistung vor und nach der Bekehrung zulassen, die von dem Nachwirken der allindischen, allgemeinen Karmanlehre und der allgemeingiltigen asketischen und mönchischen Praxis zu sehr gefordert war, wie sie den Yogin, wennschon nur zu einer Art Durchgangshimmel, so doch nicht gleich zu ewiger Trennung von Īšvara verdammen, so halten sie auch strenger an der theologischen Würde der Šrī fest und interessieren sich für ihre Homousie mit Bhagavant selber. In allen diesen Stücken sind dann gleichmäßig die Teṅkalai's ihre Gegner. Und man begreift nun den inneren Zusammenhang dieser Kontroversstücke. Sie sind nicht zufällig zusammen geworfen. Sie

hängen innerlich zusammen nach einem ähnlichen Prinzip wie das, was auch den inneren Zusammenhang der Kontroverse zwischen Katholiken und Protestanten ausmacht. Indem im Zusammenhang der Tradition das religiöse Prinzip des augustinischen abendländischen Katholizismus selber vorandrängte zum Protestantismus Luthers und Kalvins, traten Spannungen, Brüche und Bruchlinien auf, die eine bestimmte Regel zeigen und nur oberflächlicher Betrachtung als willkürlich zusammengetragenes Schulgezänk erscheinen können.

Die 'achtzehn Unterschiede' der Schulen geben wir im folgenden nach einem leider nur englischen Texte des Govinda, den dieser im Journal of the Royal Asiatic Society, 1910, erschienen ließ, etwas zusammengefaßt wieder. Die Darstellung der Unterschiede ist offensichtlich vom Standpunkte der Südschule aus gemacht und dadurch beeinflußt.

DIE ACHTZEHN UNTERSCHIEDE

Nordschule:	*Südschule:*
1. Die göttliche *Gnade* (prasāda) wird 'erkauft'. (Nämlich durch eigene Qualitäten und Bhakti, die der Mensch zu leisten hat.) Also Synergismus.	1. Die Gnade 'hat keinen Preis', ist frei und 'irresistibilis'.
2. Die Seligkeit (der Erlösten) hat keine Grade.	2. Sie hat 'Variationen'. Es gibt 'gelöste, befreite und gerettete' Seelen.
3. Werke und Erkenntnis sind nicht direkte Mittel zum Heil selber. Aber sie sind *hilfreich* zur Erlangung der rettenden Bhakti.	3. Bei allen 'Mitteln' ist immer allein die innere Haltung der Seele die Hauptsache. Auf Bekehrung des Herzens kommt alles an.
4. Šrī ist *wesentlich* immanent, wie Nārāyana selber. (Also eine Art 'Homousie'.)	4. Šrī hat nur *attributive* Immanenz.
5. Auch Šrī kann *Erlösung gewähren*, gleich Nārāyana.	5. Nārāyana allein kann alles. Šrī ist nur Mittler.
6. Nārāyana ist 'blind' gegen die (früheren) Fehle der Gläubigen. (Er übersieht und vergibt.)	6. Sein Erbarmen ist so übermächtig, daß er die Fehle des Gläubigen sogar 'genießt'.

7. Sein Mitleid ist das Gefühl, das in ihm den Wunsch erzeugt, das Leid des Leidenden zu heben.

8. Prapatti ist *ein* Weg, ist wie Bhakti eine Leistung der Seele.

9. Wer andere Wege nicht gehen kann, wählt diesen.

10. Bist du zu anderm unfähig, dann nimm Gelassenheit und mich. (Also eine Art Notbehelf.)

Versuch eigener Kraft.

Selbstbehauptung, Eigenruhm.

Eigene Kraft.

11. Werke, Erkenntnis usw. 'qualifizieren' die Prapatti (machen sie wirksamer).

12. Die Werke des Gelassenen (nach der Bekehrung) erzeugen Gottes Wohlgefallen und sollen in dieser Absicht getan werden.

13. Prapatti hat sechs Vorbereitungen, die der Gläubige zuvor üben muß[3].

14. Wenn der Gelassene hernach noch wieder sündigt, so muß er

7. Sein Mitleid ist selber Leid über das Leid des Leidenden.

8. Prapatti ist *der* Weg schlechthin, unterscheidet den 'Gelassenen' von allen anderen, ist eigentlich Gott selbst, und nur bildlich als 'Weg' bezeichnet.

9. Sie ist der Weg für *alle*. Ohne sie sind alle andern eitel. Andere 'Eignungen' sind nur hinderlich.

10. Versuch, was du kannst, und sieh, daß du nichts kannst.

Hingabe in Gottes Kraft.

Selbstverzicht, Verzicht auf Eigenruhm.

Gottes Kraft allein.

11. Sie disqualifizieren sie nur[1]. Daß man selber ganz hilflos, Gott ganz hilfreich sei, ist die einzige Hilfe. Sie wird nur verderbt durch Selbsterworbenes.

12. Der Gelassene soll sich nicht einbilden, Gott gefallen zu können. Auch er kann Gottes Wohlgefallen nicht 'kaufen'[2].

13. Sie hat keine, ist für sich allein der eigentliche Akt, der aus sich erst das hervorbringt, was jene 'Vorbereitung' nennen. Die *Wirkung* ist von ihnen zur *Ursache* gemacht.

14. Prapatti ist unwiederholbar und geschieht einmal für allemal,

[1] Vgl.: 'Die guten Werke sind schädlich zum Heil'. [2] Kein meritum, weder de congruo noch de condigno, weder vor noch nach der Gnade. [3] Aufgezählt in der Dīpikā, unter 'Prapatti', S. 54.

den Akt der Lassung wiederholen, und so oft er sündigt.

15. Das Sich-lassen in Gott *erkauft* die Gnade.

16. Ein Gelassener niedrigerer Kaste hat nur auf mündliche Respekterweisung Anspruch.

17. Die Seele ist atomisch klein, darum für Gott nicht durchdringbar.

18. 'Isolierung' des Yogin (und damit der Ausschluß derer, die Bhagavant nicht zu erreichen suchten) ist nur zeitlich.

wird auch durch Sünde nicht aufgehoben[1]. Jene sagen: Leiste Sühne für deine Sünde und dann erst komm zu Gott. Diese sagen: Komm zu Gott und deine Sünde wird gesühnt.

15. Das wäre überhaupt keine Prapatti sondern ein Handelsgeschäft. Gott nimmt an aus eigenem freien Willen und Wahl, ungebeten und ungezwungen.

16. Kein Unterschied von Kaste oder dgl. ist zwischen Gelassenen und Gelassenen.

17. Gott durchdringt auch die Seele. Seine Durchdringung ist über unser Verstehen.

18. Sie ist ewig. (Eine spätere Erreichung des Heils für den Yogin ist ausgeschlossen.)

Nebenpunkte:

1. Die Seele gewinnt sich Gott.

2. Seine Allerstreckung ist Allgegenwart im Raume.

3. Die heilige achtsilbige Formel[2] darf nur Brahmanen vollständig überliefert werden. Bei den anderen muß man Om fortlassen.

4. Die 'Ewigen' und 'Erlösten' haben beschränkte Kräfte.

5. Die Stätte der 'Isolierten' ist in einem Winkel der materiellen Welt.

1. Gott gewinnt sich die Seele.

2. Sie ist noch mehr, nämlich zugleich 'innerlich' und nach ihrer Weise über menschliches Verstehen.

3. Sie ist allen vollständig zu überliefern.

4. Sie können auf Gottes Geheiß alles.

5. Sie ist in einem Winkel der immateriellen Welt (und gerade deswegen nicht korrigierbar).

[1] Wie der status gratiae. [2] Der Mantra: 'Om, namo Nārāyanāya'.

D. AUS PRATĀPA SIMHA'S WUNDERBAUM

EINLEITUNG

Was nützt es, meine Brüder, wenn einer behauptet, Glauben zu haben, aber keine Werke hat! Kann ihn denn der Glaube erretten! Der Glaube, wenn er nicht Werke hat, ist tot an ihm selber. Die Teufel glauben auch und zittern.

So schreibt Jakobus, Kap. 2, Vers 14ff. Er streitet damit gegen Pauli glühenden Glaubens- und Gnadenenthusiasmus. Es sind die Verse, deren wegen Luther die Epistel Jakobi eine 'ströherne Epistel' genannt hat. Und sie enthalten die Gedanken, die hernach so oft gegen Luthers Lehre von Glauben und Werken ausgespielt sind. Wir wollen im folgenden ein Beispiel geben, wie in Indien ähnliche Gedanken gegen die Gnadenlehre der Südschule ausgespielt worden sind. Aber der zweite Teil des folgenden hat für uns dann noch ein anderes Interesse. Er soll uns zeigen, wie, ganz ohne Unterschied der konfessionellen Gegensätze im Glauben der Bhāgavata's, bis in die neueste Zeit hinein, in der Vischnu-Gemeinde der heiße religiöse Drang auf Seelenrettung, Seelengewinnung, Seelsorge und Mission lebendig war und wie die Missionspredigt des Prahläda hier allzeit ihre eifrigen Nachfolger hatte. — Pratāpa Simha schrieb seinen *Glaubens-Wunderbaum* im Jahre 1866. Derselbe ist eine Hindī-Übertragung der alten, weitschichtigen legenda aurea und der acta sanctorum der Vischnu-Gemeinde mit dem Titel: Kranz der Gläubigen (bhakta-māla), die um 1600 von Nābhā-dāsa verfaßt wurden. Die Gläubigen üben ihren Dienst gegen Bhagavant je nach ihrem 'Beruf'. Und nach solchen Berufsklassen ordnet Pratāpa seine Heiligen an. Solcher Berufe gibt es vierundzwanzig: den Beruf der einfachen Erfüllung des religiös-sittlichen Gesetzes, den 'Gesetzes-Beruf'; den Beruf des frommen Sängers, des Hymnendichters u. a. Ein besonders vorzüglicher Beruf aber ist der des religiösen Predigers und Verkündigers, des Apostels und Missionars. Zu jeder dieser Berufsklassen nun schreibt Pratāpa ein Vorwort, um sie genauer zu beschreiben. Von solchen Beschreibungen hat Grierson zwei in englischer Übertragung wiedergegeben in J. R. A. S. 1909: die des Berufes der Gesetzeserfüllung und die des Berufes des religiösen Verkündigers. Die erste zeigt uns den Standpunkt des Synergismus der Nordschule; die zweite zeigt uns den Höhengrad religiösen Eifers des Vischnutumes im Allgemeinen.

Gesetzeserfüllung ist der rechte Wandel und die guten Werke, die im Einklang stehen mit Veda und Sūtra. Ihr Gegenteil ist die Ungesetzlichkeit. Rechtschaffenen Wandel üben und tadelnswerte Werke meiden ist darum durchaus erfordert und in Übereinstimmung mit den Geboten des Veda, während der, dessen Werke wider diese Gebote sind, in die Hölle fährt und dort schwerste Qualen leiden wird. Ja noch mehr: seiner wartet ferner die unaussprechlich schreckliche Strafe, daß er in vierundachtzighunderttausend Leibern wiedergeboren werden muß. Die Qualen der Hölle nehmen mit der Zeit einmal ein Ende, aber das Leid des Kommens und Gehens in immer neuer Geburt und Tod ist ohne Ende. Solch Kommen und Gehen ist gleich dem endlosen Steigen und Sinken der Eimer am Wasser-Schöpfrade. So oft man dann nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung in diesem Wechsel in einem *menschlichen* Leibe geboren wird, ist der Seele gleichsam ein Boot verliehen, auf dem sie das Meer weltlichen Daseins überfahren kann zum Hafen der ewigen Ruhe. Sie macht dann Anstrengungen, sich zu lösen von den Fesseln ihrer früheren Taten; aber ach, der Nachen versagt für die Reise. Und wieder wird sie in die Fesseln des Leides künftiger Geburten geschlagen.

Bleibt man aber treu den Geboten der Gesetzesbücher, so werden *solche* Werke zu Stufen, auf denen man schnell und leicht zur höchsten Stätte steigt. Wer darauf nicht seine Hoffnung setzen wollte, wahrlich, der hat keine Hoffnung auf das Heil. Zwar einige meinen: 'Wer Werke treibt, der hat die Liebe nicht' und erfinden darum falsche Lehren über die Erreichung der höchsten Stätte. Aber solche werden selber nie zur Vollkommenheit gelangen. Siehe doch an, wie Bhagavant selber zu Zeiten herabstieg, um den Veda, das ist das Gesetz, zu offenbaren und so zum Handeln anzutreiben. Niemand kann gerettet werden, er tue denn Werke. Sagt Bhagavant nicht selber in der Gītā:

> 'Ich selber vollbringe Werke. Wenn ich nicht Werke vollbrächte, so würden auch andere davon abstehen. Und so würde ich Ursach zur Verstörung aller Weltordnung, zur Vermischung der Kasten usw.'

Und als Hehr-Rāma den Dämon Rāvana besiegt und getötet hatte und dann erfuhr, daß derselbe ein Brahmane gewesen, brachte er nicht selber, um diese Brahmanen-Tötung zu sühnen, das Roßopfer dar und unterwarf sich selber damit den Vorschriften des

Gesetzes? Wenn der Erhabene selbst solches tat, was ist der Mensch, daß er sollte Erlösung finden können vom Kommen und Gehen ohne Vollbringung der Werke.

Aber — sagst du — Werke sind materiell, des Menschen Seele aber ist Geist; wie kann das Materielle das Geistige erlösen! Ich antworte: wie ein Boot ein materielles Ding ist und doch mit Hilfe der Bootsleute Tausende von Menschen über den Strom trägt, oder wie eine Treppe materiell ist, und doch niemand ohne sie zum oberen Flur gelangen kann, so ist es mit den Werken. Sie sind Hilfsmittel, um über den Strom des Daseins zu setzen.

Doch du sagst: wenn ein Mann gute Werke tut und ihre Frucht genießen will, so braucht er auch wieder einen Leib, mit dem er sie genießen kann. Der Leib aber ist sterblich und muß zu seiner Zeit wieder sterben. Und so wird unaufhörlich Geburt und Wiedergeburt sein ohne Erlösung. Ich antworte: Gute Werke sind von zweierlei Art: interessierte und nicht-interessierte. Interessierte Werke sind solche, die getan werden, um dadurch sein eigenes Interesse zu erreichen. Solche sind allerdings Ursach unaufhörlichen Kommens und Gehens. Denn sobald sich die Frucht solcher Werke erschöpft, muß auch der Mensch den Himmel, den er durch sie erreicht hatte, wieder verlassen und kehrt zurück zu neuer Geburt auf Erden. Uninteressierte gute Werke aber sind wohl Ursach von Erlösung und endgiltigem Heil. Sie sind solche, die vollzogen werden, ohne daß man dabei für sich etwas wünscht. Das heißt: der Mensch, der sie vollzieht, verlangt nicht nach ihrer Frucht, sondern übergibt ihre Frucht und legt sie nieder zu den Füßen des Erhabenen. Der aber ist unvergänglich, ewig und unzerstörlich, und deswegen werden auch diese Werkfrüchte, die Ihm ohne irgend eine Nebenabsicht übergeben worden sind, selber unvergänglich, ewig und unzerstörlich. Darauf offenbart der Erhabene dann in dem Herzen eines solchen Mannes seine eigene Natur, das heißt, er erzeugt darin die Liebe und Ergebenheit zu Seinen Gnaden-Füßen, gerade so wie ein mächtiger König, wenn ein armer Mann ihm ein Geschenk, wenige Heller wert, darbringt, den Wert der Gabe oder des Gebers nicht ansieht, auch nicht nur wiedergibt, wie ihm gegeben ward, sondern aus eigener Güte reichlich schenkt und des Armen Armut für immer abtut. Oder auch wie wenn in der Welt ein Mann frei ein Geschenk gibt, ohne den Preis zu fordern, und nun der Beschenkte Dankbarkeit fühlt in

seinem Herzen. So erweist sich auch der Erhabene, der der Dankbarste ist aller Dankbaren, über die Maßen dankbar für das, was ihm dargebracht wird. Denn wenn auf diese Weise die Liebe zu Ihm eingegangen ist in des Menschen Herz und noch gefördert wird durch die treue Vollziehung der täglichen heiligen Zeremonien, so wächst darnach diese Liebe von Tag zu Tag, bis sie kein Maß mehr hat, und so wird das Herz rein, und in ihm wurzelt fest der sichere und zuversichtliche Glaube (bhakti) zu Bhagavant. Durch *solchen* Glauben[1] dann erreicht er einst die Füße des Erhabenen und wird nicht mehr wiedergeboren[2].

Weiter aber: das Gesetz ist Bhagavant's Gebot. Nun weiß jeder aus Erfahrung, daß, wenn ein Knecht immer willig ist, seines Herrn Gebote zu erfüllen, der Herr Wohlgefallen hat an dem Knecht und all seine Wünsche erfüllt. Wie sollte also Bhagavant, der der beste aller Herren ist, nicht Freude zeigen über den Knecht, der seinen Geboten gehorcht. Wie sollte er nicht Gelingen schenken all seinen Anstrengungen und ihn erlösen von den Leiden ewiger Wiedergeburten? Wahrlich wunderbar ist seine Gnade! Denn wegen jener uninteressierten Werke nimmt Er nicht nur dies Ihm dargebrachte an, sondern erfüllt selbst die irdischen Wünsche Seiner Knechte, wie Prahlāda, Arjuna, Yudhischthira, Dhruva und andere Heilige beweisen.

Doch möchte einer noch dies ernste Bedenken haben: zugegeben, daß solche guten Werke sich verlieren, indem sie eingetaucht werden in Bhagavant, so gibt es doch auch böse Werke, vollführt von demselben, der auch die guten tat. Wie aber können diese zum Verschwinden gebracht werden? Hierauf ist zu sagen: Man kann Werke noch in zwei andere Klassen einteilen, in unbeabsichtigte und in beabsichtigte. Unbeabsichtigte (üble) Werke werden gesühnt durch die frommen Zeremonialwerke der täglich zu übenden Andachten, der Darbringungen der Morgen- und Abendandachten, der Manenspenden, der Gastfreundschaft usw. Solche Sühnwerke, wenn sie zugleich uninteressierte sind, gelangen zu Bhagavant und geben ewige Frucht. Was aber die beabsichtigten (üblen) Werke betrifft: ein Mann, der den Werken der uninteressierten Art sich widmet, begeht deren keine *schweren*[3]. Tut er es einmal doch, dann vergibt Bhagavant selber, der der Herr der guten Taten

[1] fides caritate formata. [2] Die infusio caritatis wird durch opera *verdient* und de condigno verliehen. [3] Keine peccata mortalia.

ist[1], die Sünde der üblen Werke. So stehts klar im Veda und anderer Schrift. Und wahrlich, es entspricht der Gerechtigkeit, daß, wenn jemand die Frucht seiner guten Werke Bhagavant gewidmet hat, dann seine üblen Werke für ihn fürder nicht mehr da seien. — Hinsichtlich der Frage nach interessierten und uninteressierten Werken kommt mir ein Gleichnis. Hat ein Herr einen *bezahlten* Knecht oder Arbeitsmann, und dieser bringt ihm etwas zu Schaden, so muß der Knecht oder Arbeitsmann, der bezahlt wird für seine Arbeit und sie um Lohn leistet, es ihm ersetzen. Wenn aber ein zum Hause gehöriger und in ihm geborener Leibeigener, der nicht für Bezahlung arbeitet, den Schaden stiftet, so trägt der Herr selber den Verlust und auf den Leibeigenen fällt nichts davon. Der nun, der die interessierten Werke tut, ist gleich dem bezahlten Lohnarbeiter. Der aber die uninteressierten Werke tut, ist gleich dem Hausgeborenen.

In Summa: es entspricht dem Gebote des Veda und ist ziemlich, Werke zu tun, vorausgesetzt, daß sie uninteressiert sind. Die Leute der 'Erkenntnis' sowohl wie die der gläubigen 'Liebe', in alten Zeiten sowohl wie jetzt und immer, erreichten die höchste Staffel kraft ihrer Werke allein, wie geschrieben steht in der Gītā, daß nur die Herzensfestigkeit des Janaka und anderer Heiliger der Vorzeit die Vollkommenheit erlangte, und weiter, daß ohne Werke keine Erlösung sei. Kurz, alle Schriften stimmen überein, daß ohne Werke kein Heil ist.

Weiter, in den Gesetzesbüchern wird verboten, über die Gebote des Veda zu vernünfteln und etwa zu argumentieren: dieses Gebot ist von der und der Art und darum notwendiger Weise nur bestimmt für den und den Nutzen. Dabei ergibt sich zugleich die Gelegenheit, zu zeigen, daß solche Gebote nicht nur auf das künftige Leben gerichtet sind, sondern auch für die irdische Wohlfahrt da sind. Zum Beispiel, früh Aufstehn (wie es Vorschrift ist), Baden, Verehrung gegen die Eltern und Lehrer, Wahrheit reden, Freundschaft, gütige Worte, Verkehr mit den Einsichtigen, Vermeidung der Verleumdung, treu sein, gemeine Redlichkeit, Zuverlässigkeit gegen die Freunde, den als geistlichen Lehrer ehren, der Weisheit verkündet oder zu Bhagavant leitet, die Tausende von heiligen Werken wie Lobpreis Bhagavant's üben, sich enthalten von Falschheit, Diebstahl, Ehebruch, Töten, Spielen, Trinken,

[1] Besitzer des thesaurus bonorum operum, aus dem er dann Ablaß spenden kann?

Umgang mit Bösewichtern, Betrug, Verrat, geistiger Stumpfheit, Undankbarkeit und dgl., oder seine Gedanken nicht ablenken lassen, wenn man badet[1], oder wenn man bei Regensturm wandert, oder wenn man sich rasieren läßt, nicht verunreinigte oder schwer verdauliche Speise essen, oder was ein anderer übriggelassen hat, oder Stechendes, Saures oder Salziges, vielmehr zu seiner Nahrung verdauliche, schmackhafte, süße und zarte Stoffe nehmen, nachts nicht auf einen Berg steigen: solcher Gebote gibts tausende. Und man sollte ihnen nachkommen, denn welchen Nutzen schaffen sie nicht schon in diesem Leben. Es sind ja unter ihnen selbst solche Werke, bei deren Unterlassung man sogar aus der Kaste ausgeschlossen würde!

Aber manche sind vom Unheil so umstrickt, daß sie nie ihre Gedanken auf die Gebote des Veda richten. Und manche sagen sogar: 'Meister, wie kann man die Werke vollbringen, so wie sie in der Schrift geboten sind! Da ist keine Stelle, wo man sicheren Grund unter den Füßen hat. Man findet sich nicht hindurch.' Aber da sieht man nun gleich den eigentlichen Grund, warum diese Leute sich die Gebote der Schrift fern halten: sie haben sie nämlich wohl niemals richtig vernommen. Denn die Gebote selber, sowohl die gebietenden wie die verbietenden, sind so einfach, daß ihnen jeder folgen kann. Selbst wenn Handlungen vorgeschrieben werden, die höchst schwierig zu vollziehen sind, so steht immer daneben eine andere Art von Gebot, die sogleich alle Schwierigkeit hebt. Z. B. wenn einem Öl aus der Lampe auf die Hand tropft, so wird allerdings zur Reinigung der Hand eine so große Menge Erde vorgeschrieben, daß es sehr schwierig sein würde, die Vorschrift auszuführen. Aber an derselben Stelle wird sogleich erklärt, daß das heiße, die Hand werde gereinigt, indem man sie am Erdboden selber reibt. Ebenso wird an manchen Stellen das sehr schwierige Mondlauf-Fasten vorgeschrieben als Buße für gewisse Sünden. Aber an derselben Stelle steht auch geschrieben, daß wenn es zu schwierig sei, ein Fasten von drei Tagen oder von einem Tage dafür eingesetzt werden kann. Das zeigt, wie in der Tat alle Gebote der Schrift leicht zu vollbringen sind und es nur darauf ankommt, sie richtig zu verstehen und seine Lenden zu schürzen, um sie zu vollbringen.

Auch das bedenke man: wenn nicht die Absicht wäre, daß sie

[1] Wie Saubhari tat!

wirklich geleistet würden, warum stünden denn dann die Gebote überhaupt geschrieben! Es gibt Klassen von Leuten, die man Ungläubige oder Heiden nennt: sie heißen so, weil sie den Geboten des Veda nicht gehorchen sondern vielmehr im Gegensatze zu ihnen wandeln. Daraus folgt, daß wer überhaupt einen Wandel einschlägt, der nicht auf diese Gebote gegründet ist, schon aus dem Grunde ein Ungläubiger und ein Heide ist. Ein Mann aber, der es wagt, die Schrift falsch zu nennen oder sie nur gewöhnlicher Erkenntnis gleich zu erachten oder von Himmel und Hölle als von Altweibermärchen zu sprechen, wird sicherlich den üblen Gang gehen.

2. DER BERUF DES GLAUBENS-PREDIGERS

Manche Lehrer sagen: Obgleich das Herz des schon 'Ergebenen', der eifrig ist in Befolgung der Bhāgavata-Religion und dessen Gedanken immerdar nur auf Bhagavant gerichtet sind, frei ist von dem Zwange, noch irgend andere Werke zu üben oder zu meiden, so kommt doch Ergebenheit gegen Bhagavant nur durch Werke zustande, und solange er nicht alle leibliche Bindung vergessen hat und ganz eingegangen ist (in Bhagavant durch Bhakti), muß er auch die notwendigen Zeremonien, wie Morgen- und Abend-andacht usw. vollziehen. — Aber der Gegensatz ist hier nur ein scheinbarer. Denn wenn ein Mann mit ganzer Seele der Religion ergeben ist, so ist auch jedes seiner Werke in Beziehung zu Bhakti und kommt nicht als *Werk* sondern als ein Glaubensakt (ein Akt der Bhakti) in Betracht.

Wer aber ein Prediger dieser Religion ist, wie wir sie beschrieben haben, der ist gleichsam ihr Nachen, der nicht nur selber über den Strom gelangt, sondern auch andere hinüberträgt. Der Spruch von der 'Fuhr der Fähre' ist ja bekannt und bezieht sich auf solche Glaubens-Ergebenen. Bhagavant ist ja selber ein solcher Prediger des Glaubens gewesen, da er Brahmā den Veda lehrte, und der Glaube verbreitete sich, weil er in Übereinstimmung war mit diesem Veda. Aber in seiner besonderen Güte erwies Bhagavant außerdem für seine Verbreitung noch solche stete Vorsorge, daß er die ganze Last der Verkündigung nicht auf Brahmā allein legte sondern noch andere Mittel zur Verbreitung des Glaubens gebrauchte. Denn erstlich trieb er Bhakta's und große Heilige an, Sūtra's, Tantra's, Rechtsbücher, die sechs filosofischen Systeme, das Rāmāyana des Vālmīki, das Mahābhārata und die Heroenlegenden und Purāna's zu verfassen und vorzutragen, in Übereinstimmung mit denen dann die Verbreitung gefördert ward und aus deren Anhören und Vortragen die Menschheit Nutzen zog. Als Er dann später sah, daß der Geschmack der Menschen sich auf die Kunst der Dichtung wandte, da lehrte er sie des weiteren auch durch Dramen, Mischverse, Epen und Dichtungen. Und als Er sah, daß die Leute bei deren Studium Mühe hatten und leicht verwirrt wurden, ließ er Kommentare schreiben. Als die Leute auch diese nicht vollkommen verstanden, da sandte er, in unserem Kali-Zeitalter, den Sūri-dāsa, Tulasī-Dāsa, Nābhā, Agra-dāsa, Nanda-dāsa u. a., damit sie in ihren eigenen (Volks-)Sprachen seine Taten und Religion verkündeten.

Und dies gab dem Glauben dann gleichfalls in der Welt Verbreitung.

Zweitens: Er selber erklärte den Glauben mit seinem eigenen Lotos-Munde der Lakschmī (= Šrī) und trieb sie und die 'Ewigen', dann Brahmā, Šiva, Sanaka und dessen Brüder, Nārada, Šukra, Brihaspati Vasischtha, den Vyāsa (Bādarāyana) und tausend andere (in den alten Zeiten), guru's zu werden und gab durch sie Unterweisung im Glauben. Im Kali-Zeitalter aber offenbarte er sich selber durch Teil-Inkarnationen von mancherlei Art als Šankara[1], Rāmānuja, Nimbārka, Madhva, Vischnusvāmin, Vallabha, Hita Harivamša und hunderte anderer Meister, und gibt so auch jetzt noch in seiner Gnade Millionen sündiger Menschen Rettung.

Drittens schuf er Tempel und Bilder, Stätten der Anbetung und Bußübung wie Badarika-āšrama, Plätze seines eigenen Weilens auf Erden wie Mathurā und Ayodhyā und heilige Badestellen wie die Gangā, Yamunā oder Puschkara, damit auch durch sie der Glaube sich verbreite.

In Summa: Bhagavant trägt so großes Verlangen nach der Verbreitung und Befestigung des Glaubens, daß wenn sich auch nur das kleinste Hindernis dagegen zeigt, Er selber sich inkarniert, um den Widersacher zu schlagen und sein eigenes Volk beständig zu machen. In der Gītā sagt Er: 'O Arjuna, wann immer der Glaube abnimmt und der Unglaube zunimmt, dann inkarniere ich mich, um meine Ergebenen zu schirmen, die Bösewichter umzubringen und den Glauben festzustellen.'

Daraus aber folgt mit Notwendigkeit und ist höchst dringlich, daß ein jeder gleichfalls sich mühe und strebe, den Glauben auszubreiten. Denn nicht nur gefällt das Bhagavant wohl, sondern wer so tut, wird gleichfalls als ein Teil seiner 'Sondergestaltungs-Avatāra's' gerechnet. Irgendwo steht geschrieben, daß wer einen von Bhagavant Abgekehrten nimmt und zu Bhagavant bekehrt, die Frucht von zehntausend Großopfern ernten wird. — Zu den Mitteln aber, den Glauben auszubreiten, gehören: Errichtung von Tempeln, Psalmisten-Chören, Ruhehäusern (für Pilgrime), Gärten, Brunnen, Zisternen, Schulen und Gebäuden, wo die, die Bhagavant preisen, und das Volk überhaupt weilen können; Erzählungen seiner Taten und Kommentare zu den alten Schriften verfassen;

[1] Die spätere Tradition brachte es fertig, auch diesen Erzketzer unter die Bhakta's zu bringen.

Gelegenheit schaffen für die Predigt und Hindernisse forträumen; Verteilung von Tages-Almosen, besonders an heiligen Stätten wie Badarika-āśrama, Ayodhyā oder Haridvāra; Nachtwachen und Teilnahme an den Singfeiern an jedem Elften des Halbmonates und an andern Festtagen Bhagavant's, die Festtage seiner Inkarnationen und andere seiner Gedenkfeiern heiligen; an ihnen öffentlich und mit Inbrunst frohlocken; sein bestes tun um zu lernen und zu lehren; und alles sonst, was der Menschen Herzen zu Bhagavant bekehren kann.

Wer könnte würdig beschreiben oder preisen den, der ein ergebener Diener Bhagavant's ist und dessen Herz und Seele nur auf das Wohl und auf das Heil seines Nächsten gerichtet ist! Er hat erlangt die große Erreichung. Ja, selbst der ist Bhagavant lieb, der den Glauben nur um seines eigenen Ruhms willen predigt und um gesehen zu werden vor den Leuten. Denn durch einen solchen können doch Tausende auf den Weg des Heils gebracht werden[1], und kraft der Moralität, die er ja dann doch notwendig ausüben muß, oder durch die Fürbitte eines Gläubigen wird sich sein Herz dann doch vielleicht wirklich zu Bhagavant bekehren.

Die Schrift wird nicht müde, die Huld zu preisen, die Bhagavant denen erweist, die seine Religion verkündigen. Ich erinnere nur an die Geschichte von Ananta, aus dem Buche 'Dargereichter Nektar': Einst entstand ein großes Loch in dem Wege zwischen dem Tempel und der Stadt, in der er predigte, so daß der Zugang unterbrochen war. Damit das Volk frei kommen und gehen könne, nahm Ananta Korb und Schaufel und begann das Loch auszufüllen. Er befahl seinem Weibe, ihm bei der Arbeit zu helfen. Sie war hoch schwanger. Als aber die Zeit ihrer Wehen nahe war und sie schwer an einem Korb Erde trug, da nahm Bhagavant[2] in seiner Huld die Gestalt eines Kuli an, hieß sie von der Arbeit abstehen und trug den Korb selber. Nach einer Weile sah Ananta einen Kuli die Arbeit seines Weibes tun. Er nahm einen Stock, lief gegen ihn und rief ärgerlich: 'Wer bist du, daß du ohne Erlaubnis Teil nimmst an meiner Arbeit!' Als er herankam, da floh Bhagavant, denn da war nichts anderes für ihn zu tun, und rettete sich in den Tempel. Ananta lief ihm nach, den Knittel in der Hand, und als er ein-

[1] Vgl. Pauli Wort: Phil. 1, 18. [2] Nämlich die Arcā, das Gottesbild im Tempel. Zu vergleichen die Legende, wie das Bild Mariens von der Wand herabsteigt und die Dienste der Klostermagd verrichtet.

trat in den Tempel, siehe, da war die Arcā Bhagavant's voller Schmutz und ganz bedeckt mit dem Staube der Straße. Da erkannte Ananta, daß Bhagavant in seiner Huld Mitleid gehabt hatte mit seinem Weibe und selber ihren Korb getragen hatte. Die Hände schließend und versinkend in einem Meer von Liebe rief er: 'O Herr, erbarm dich mein! Das war die Arbeit eines Knechtes, und doch ward sie getan von meinem Meister.'

So sehen wir, daß es jedem zukomme, von ganzem Herzen, Seele und Kräften, so gut er kann, diesen edelsten Glauben zu predigen. Ist er geschickt im Wort und gelehrt, so soll er Geschichten Bhagavant's verfassen. Möge er bedenken, wie Hunderte von Dichtern gewesen sind, die wohl ohne Maß geschwatzt, aber nie daran gedacht haben, auch nur eine Zeile über Ihn oder seine herrlichen Taten zu schreiben. Oft ward einem solchen gesagt: 'Reinige deine Stimme und dein Herz, indem du den Ruhm Bhagavant's verkündigst.' Aber der eine antwortet: 'Meister, ich bin gerade sehr beschäftigt, über die Lehre von der Einheit von Universum und Gottheit zu schreiben.' Der andre sagt: 'Ich muß meine Verse in Rhythmen schmieden.' Ein dritter: 'Der Dichter hat nicht Zeit, auf etwas anderes zu achten, als auf Metrum und Diktion. Arbeiten ist auch Beten. Meine Weise ist eine sehr wirksame Weise, Bhagavant zu dienen!' Solche Antworten sind nutzlos und solche Arbeit hat keinen Gewinn. Denn das Lange und Kurze an der Sache ist, daß ein Gedicht oder ein Werk, das alle möglichen Reize des Stiles hat, aber die Taten Bhagavant's nicht verkündet, ganz fruchtlos und schlecht ist. Widrig ist es, wie ein schönes, mondgesichtiges Mädchen, das nackend herumläuft und ohne Scham.

Ferner, die meisten der Geschäfte dieser Welt haben ihren Zweck in Reichtum und großem Besitz, obschon die Reichen wohl wissen, daß keiner reich ist bei seinem Ursprung und keiner seinen Reichtum behält bei seinem Ende. Leerer Hand kam er, leerer Hand geht er. Dieser Reichtum wird geheißen māyā, das ist Einbildung. Und Lakschmī, die Patronin des Glückes und Reichtums, ist doch selber nur die gläubige Gattin Bhagavant's. Wo ihr Herr nicht ist, da wird auch sie nicht verweilen, sondern alsbald davongehen. Darum, wer seine Schätze ewig machen will, der soll sie legen auf den Pfad Bhagavant's und seine Zeit zubringen in seinem Dienst und Verehrung. Wie viele tausende reicher Geldmänner

hat es in der Welt gegeben. Wo sind sie? Selbst ihre Namen sind vergessen. Aber der Name eines jeden, der einen Tempel baute oder einen Sänger-Chor, oder der eine Zisterne grub, dauert bis zu diesem Tage. Schlimm ist es, daß so viele, die Reichtum erwarben, nicht mehr davon darbringen für die Verkündigung des Glaubens. Die Erkenntnis von Gott, Seele, Welt, von Himmel, Hölle, Glauben, Selbsterkenntnis, Leidenschaftsfreiheit, die Kenntnis der Religionsgemeinschaften und ihrer Lehren: all das hängt ja ab von den Mitteln des Lernens. Und welche Zustände ergeben sich, wenn das Lernen nicht betrieben wird! Jetzt, wo alle vier Kasten, die Brahmanen, Kschatriya's, Vaišya's und Šūdra's, alle die alte Gewohnheit verlassen haben, zu forschen in den Schriften, schwindet ja auch alle Sittenzucht dahin. Im Dekkan, in Madras, Telinga, Drāvida und den 12 Malhār's gibt es ein Gesetz, daß, wenn ein Knabe nicht gehorsam die Schriften lernt, seine Eltern, dem Befehle des Landesherrn entsprechend, ihm Fesseln an die Füße legen und ihn so zur Schule schicken: und diese werden ihm nicht abgenommen, bis er die Schriften von Grund aus studiert. Darum ist in jenen Ländern auch ein jeder beständig im sittlichen Wandel. Von den Brahmanen bis zu den niedersten Kasten ist keiner unkundig der Lehren seiner Religion und nur wenige sind, die in die Netze der Gottlosen fallen. Drum soll jeder, soweit an ihm liegt, helfen, daß die Schriften gelesen werden: die seiner eigenen oder einer andern Religionsgemeinde. Kann man kein Sanskrit, so erfüllt auch das Lesen in der Volkssprache alle Bedürfnisse. Schriften wie dem Sūri-sāgara und dem Rāmāyana des Tulasī-dāsa hat Bhagavant solche Kraft verliehen, daß, wer sie studiert, von Tag zu Tage mit Sicherheit Ihm lieb wird. Ebensolche Kraft haben auch die Verse von Nanda-dāsa, Krischna-dāsa, Agra-dāsa und Cīta-svāmin. Und im Anfange des 'Kranzes der Gläubigen' steht, wie wichtig es ist, daß ein jeder Vorträge der Geschichten Bhagavant's sich halten lasse und andere lehre sie zu lesen, und daß er, ebenso wie er sein Gesinde, seine Kinder und Kindeskinder in den Welt-Sachen voranbringt, sie auch zu Bhagavant leite und sie die Tausend Namen, die Gītā und das Hohe Lied und ähnliche Schriften lehre, denn wenn einer nicht sein Haus und Hausgesinde zum Glauben leitet und sie nicht die Erkenntnis lehrt, die darauf geht, so fällt die Sünde auf das Haupt seiner Eltern, die ihrerseits ihn nicht erzogen zum Lehren und

ihm nicht zeigten, wie notwendig es sei. Andererseits, wenn ein Mann in seinem Hause solche aufweisen kann, die Bhagavant ergeben sind, so erlöst er nicht nur seine eigene Seele sondern auch die seiner Vorfahren aus der Hölle. Das sehen wir an Prahlāda und andern. —

O du Meer der Gnade! O Freund des Demütigen! O du königlicher Demant-Mond! Komm in Gnaden für eine Weile in dieses Haus und wirf einen Blick auf deinen Knecht. Denn außer zu deinem Lotosfuße ist keine andere Zuflucht, kein Hüter. Wenn du nur ansehen willst die Werke, die ich dir dargebracht habe, so brauche ich fürder nicht zu irren durch das Rund zahlloser Geburten und Wiedergeburten. Darum allein in deine Gnade und dein Erbarmen nehme ich meine Zuflucht[1]. Obschon ich wohl weiß, daß ich tausendmal öfter Preis, Ehre, Ergebenheit und Schmeichelei den Weltkindern biete, die sich von dir gewandt haben, als ich Zeit verwende in ehrfürchtiger Andacht und Versenkung in dich, so wird dennoch das Boot des Glaubens mich in einem Augenblicke hinübertragen.

[1] Diese Wendung ist lehrreich. Sobald der Pelagianer *betet*, wird er lutherisch und sein Pelagianismus zu Heu.

3. DER PUTZ DER FRAU BHAKTI

(Einleitung zum Bhakta-Māla, englisch wiedergegeben von Grierson, in Journal of the Asiatic Society, 1909, S. 614):

Glaube (Śraddhā) ist ihr Parfum, und das Hören der Erzählung vom HErrn ist ihr Schönheitsmittel. Ihn sinnen im Herzen ist ihr Badewasser, das von jeglichem Gliede abwäscht den Schmutz geistlichen Stolzes. Erbarmen ist ihr Badetuch, Demut ist ihr Gewand und Beständigkeit ihr Wohlduft. Der Name des HErrn ist ihr Perlenband, Untertänigkeit dem HErrn und seinen Heiligen sind ihre Ohrringe und geistiges Gebet ihr Nasenring. Gemeinschaft mit den Frommen ist ihre Augenschminke, und Liebe die Purpursalbe ihrer Lippen. — Dies sind die schönen Ziermittel der Dame Bhakti. Und, wie in den Schriften gesungen wird, wer auf sie schaut, der wird vereint mit dem Liebenden und der Geliebten (Rāma und Sītā, Bhagavant und Śrī).

4. WACHSTUM DES GLAUBENSBAUMES (IN DER SEELE)
(S. 615.)

Zuerst war der Baum der Bhakti nur ein kleiner Schoss, den ein Zicklein hätte rupfen können. Aber ihm ward der Zaun der Unterscheidung gegeben, und er ward begossen mit dem Wasser der Gemeinschaft mit den Frommen. So begann er hoch aufzusprießen, und Äste und Zweige trieb er nun nach allen Seiten. Bis zum Himmel stieg er empor, und herrlich breitete er sich aus über die Erde hin, denn das Becken, daraus er Feuchte zog, war der Busen der Frommen. Herrlich und weitgebreitet ward sein Schatten, und unter ihm fand alles, was lebte, Kühle und frisches Leben. Achtet wohl auf sein Wachsen! Einst ein schwaches Pflänzlein, das ein Lamm in Gefahr bringen konnte, und nun ein wunderbarer Baum, an den man mächtige Elefanten fesseln kann[1]!

[1] Die Leidenschaften, die, an die erstarkte Bhakti gefesselt, zahm werden?

5. GLAUBE ENTSPRINGT AUS GLÄUBIGEN

Und hätte auch ein Mensch allen Glauben, und sänge er dem Höchsten Tag und Nacht, und wäre er so heilig, daß er die Welt von Sünde löste, und betete er den Namen (des HErrn) aus noch so vollem Herzen, und ehrte er in aller Wahrheit den HErrn und seine Frommen, und wäre er frei von den Wegen der Welt, und hätte er alle Erkenntnis und alle Freude, und wüßte er die Liebe bis zur Wurzel — hätte er all das, dennoch wäre es ihm schwer, (echte) Bhakti zu vollbringen. Ja, wie soll man sie vollbringen, ist sie doch unbegreiflich! Vor ihr erzittert die Seele und schmilzt das Herz. Schön ist sie, mit Bhagavant's Abzeichen auf ihrer Stirne und mit seinem Kranze auf ihrem Busen, aber ehe der Mensch nicht den 'Kranz der Gläubigen' (die Schilderung des Lebens und Glaubens vollendeter Bhakta's) kennt, bleibt ihre Schönheit ihm fremd und unbekannt.

6. DIE FÜNF GESCHMÄCKE DER BHAKTI

Die Dogmatik der Bhāgavata's arbeitete den Begriff der Bhakti immer künstlicher und sorgfältiger heraus, und wie die abendländischen Mystiker betrieb sie dabei auf ihre Weise eine Art religiöser Psychologie, die eine Vorstufe von Religionspsychologie ward. Schon die Unterscheidungen von Bhakti und Prapatti gingen in dieser Linie. Hierher gehören dann besonders die Unterscheidungen der fünf 'Rasa', der fünf Gruppen oder Klassen der 'Geschmäcke', oder wie wir sagen würden, der fünf verschiedenen Arten religiösen 'Gefühles', die Grierson an angegebenem Orte, auf S. 611 wiedergibt. Es werden zunächst unterschieden fünf verschiedene Weisen der religiösen Einstellung zu Īśvara, als 1. Ergebung, 2. Dienstverhältnis, 3. Freundesverhältnis, 4. Verhältnis der 'Zärtlichkeit' (wie im Verhältnis von Erwachsenen zu Kindern), 5. das bräutliche Verhältnis. Diesen Verhältnissen entsprechen die fünf 'Rasa's' oder Gefühlsarten: 1. Das Gefühl der Ergebenheit, 2. Das Gefühl des Dieners zu seinem Herrn, 3. Das Gefühl der Freundschaft, 4. Das zärtliche Gefühl, 5. Das Gefühl des Minnenden zum Geminnten (das Gefühl der Gottesminne). Das letzte ist der rasa-rāja, 'der König der Gefühle', die höchste Stufe der Bhakti. — Diesen Hauptklassen gehen parallel die 'begleitenden Gefühle', deren dreiunddreißig unterschieden werden, z. B. das Gefühl der Abneigung gegen weltliche Dinge, die Besorgnis (um Wohl oder Heil), leidvolle Gedanken usw. Weiter werden die 'Erreger' solcher Gefühle klassifiziert und in Haupt- und Nebenerreger unterschieden, und ihre 'Folgen' oder Auswirkungen aufgezählt. So ergibt sich eine kunstvolle Tabelle, die wir nach Grierson wiedergeben.

Die Grundverhältnisse:	Die Erreger:			Die fünf Geschmäcke:	Die Folgen:
	wesentliche:		mitwirkende:		Die acht natürlichen Gefühlsausdrücke, und außerdem die folgenden:
	a) absolute	b) relative			
1. Ergebung	Bhagavant selber od. eine seiner Verkörperungen	Vorbilder der Ergebung wie Brahmā, Śiva, Sanaka oder andere Heilige	Studium der Upanischad's	Ergebenheit	Sammlung des Gemütes, Selbstlosigkeit, Leidenschaftslosigkeit usw.
2. Dienerverhältnis	Ebenso	Vorbilder des Gehorsams wie Hanumant, Prahlāda, Brahmā, Śiva und andere Heilige	Bhagavant's Güte gegen die, die zu ihm Zuflucht nehmen od. ihm dienen	Dienstbeflissenheit	Ausführung der Gebote Bhagavant's, Gebrauch des Rosenkranzes, Tragen d. Sektenabzeichen, reines Leben usw.
3. Verhältnis des Freundes zum Freunde	Ebenso	Lakschmana, Vibhīschana, Sugrīva und andere, bekannt als enge Freunde einer der Verkörperungen des Höchsten	Gedanken an Rāma's Waffenrüstung, an seinen Bogen, seine Pfeile usw. oder auch an seine gütige Stimme.	Freundschaft	Freude in dem Gefühle, daß Bhagavant immer nah ist.
4. Zärtliches Verhältnis	Ebenso. Besonders der Kult Rāma's und Krischna's als Kind.	Die Mutter Rāma's oder Krischna's und ähnliche	Die Züge aus dem Säuglings- und Kindesalter Rāma's und Krischna's	Zärtliche Neigung	Freude an den Geburtstagen von Rāma und Krischna. Besondere Andacht zum Kinde Rāma oder Krischna. Kinderliebe überhaupt.
5. Das bräutliche Verhältnis	Bhagavant oder eine seiner Verkörperungen	Sītā, Braut und Weib Rāma's, oder Rādhā, Krischna's Geliebte	Der Frühling, die Stimme des Kuckucks, das Lächeln des Weibes oder ihre Stimme, oder sonst ein Anreiz irdischer Liebe als Hinweis auf die himmlische	Minne	Besondere Andacht zu Sītā oder Rādhā. Geistliche Versenktheit in ihre Liebe zu Rāma und Krischna

E. BEILAGE

BHAKTI-HUNDERTVERS VON RĀMA-CANDRA, ein Beispiel der Bhakti im Buddhatume

Diese Schrift wurde in Sanskrit herausgegeben von dem buddhistischen Gelehrten Šīla-skandha, in Dodauduwa, Ceylon, und veröffentlicht durch die Buddhist Text Society of India, Darjeeling, 1896. (Printed at the Bengal Secretariat Preß). Derselbe schrieb zugleich einen ausführlichen, dankenswerten Kommentar dazu und fügte im Vorworte Nachrichten über den Verfasser Rāma-Candra bei, denen wir das Folgende entnehmen.

Rāma-Candra, geboren in dem Dorfe Viravatī im Distrikte Varendra im Fürstentume des 'Gauda-Landes', war ein angesehener Pandita. Unter der Herrschaft des Königs Parākrama-bāhu II. von Ceylon kam er dorthin, etwa um 1245 n. Chr. Von Haus aus Hindu, wurde er hier durch seinen Guru Šri-Rāhula zum Buddhatum bekehrt, und, wie sein Lied zeigt, bekämpfte er dann mit dem Eifer des Konvertiten seine eigene frühere Religion. Hernach gelangte er zu hohen Ehren buddhistischer Gelehrsamkeit und erhielt von seinem Könige den Titel und Rang des 'Buddhāgama-cakravartin' (Fürsten der Schriftgelehrtheit). Seine Schrift hat ein mehrfaches Interesse. Sie zeigt einen Buddhismus, der offenbar durchdrungen ist von den Ideen des Mahāyāna[1]. Besonders aber sind es die Stimmungen der *'Bhakti'*, die, wie die Schrift zeigt, zu jener Zeit auch das Buddhatum durchdrungen haben. Ihre Ströme waren längst über das Bette des Hindu- und Vischnutumes hinausgeflutet und hatten sich im Mahāyāna besonders im Avalokita-Kwanyin- und im Amida-Kult ihre Form geschaffen. In Japan sind die großen Sektenstifter Honen Schonin und Schinran Schonin und Nitschiren die Meister und Profeten der Bhakti. Was so im fernen Osten sich regte, hat sich aber offenbar zeitweilig auch in dem kälteren und rationalistischeren Hīnayāna Ceylon's spüren lassen. Auch Rāma-Candra lebt in glühenden Gefühlen der 'Glaubens-Liebe-Hingabe'. Und sein Zufluchtsuchen bei der Gnade Buddha's ist von der exklusiven Gnadenlehre Schinran's nicht so weit entfernt und mit dem Semipelagianismus des Honen nahezu schon

[1] Die der orthodoxe Hīnayānist Šīla-skandha vergeblich sich müht, ins Rechtgläubige zu verkleinern. Zu verkleinern, denn die Orthodoxie ist hier in der für sie sonst seltenen Lage, 'weniger' zu glauben als die Häretiker.

identisch. Zweifellos ist, mindestens zeitweilig, auch das Gepräge des Hīnayāna ein sehr anderes gewesen, als seine heutigen Vertreter es gelten lassen wollen, und die Grenzen zwischen Hīnayāna und Mahāyāna waren für den Verfasser dieses Bhakti-šatakam, und wohl auch für die Schule des Rāhula fließend oder nicht vorhanden, wenn man sie nicht geradezu beide dem Mahāyāna beirechnen will. — Besonders anschaulich wird aus unserer Schrift auch, bis zu welchem Grade sich das Buddhatum bereits der Vischnu-Religion angenähert hatte. Man vergleiche in dieser Hinsicht besonders den 'Köstlichen Lobpreis' des Yāmuna-muni in Buch I. Wir haben hier ein besonders anschauliches Beispiel von jener 'Konvergenz der Typen', von dem ich im Beschluß handeln werde.

Inhalt:

1. Auftakt
2. Nur in Buddha ist Heil
3. Das Wunderwesen
4. Akt der Zufluchtnahme
5. Reliquienkult
6. Bhakti und Prapatti
7. Der Heiland
8. Der rechte Diener
9. Aus Gnaden allein
10. Den Herrn im Herzen
11. Die Rechten
12. Das Welt-Unheil
13. Alles in Buddha
14. Nichts ohne Buddha
15. Köstliches Leben
16. Kleiner Dienst, große Frucht
17. Extra fidem splendida vitia
18. Donum perseverantiae
19. Nichts durch mich, alles durch Dich
20. Die Grunderkenntnis
21. Gedenken ohne Unterlaß
22. Die Herrlichkeiten Buddha's
23. Heidentum
24. Himmelsfreude
25. Verschobene Strofe
26. Die zehn Gebote
27. Corpus mysticum
28. Unendlich
29. Abgesang
30. Coda

1. AUFTAKT

(Šārdūla-vikrīditam)

Des Jñāna sich auf alles erstreckt, des Wort ohn' Fehl ist,
In dem nicht Begehren noch Abneigung noch Verwirrung ist,
Der originale, zahllosen Wesen Glück spendende, große, süße Güte besitzt,
— Mögen wir ihn Buddha oder Girīša nennen —, dem *ERHABENEN* lasset uns Verneigung tun!

2. NUR IN BUDDHA IST HEIL

(Sragdharā)

1 Nicht Rudra, der Feind, nicht Hari, der Bedränger, nicht Kevalin, der Vernichter,
Nicht Brahmā, der gleichgültig-gesinnte, noch die andern hohen Vāsava's,
Nicht ein Verwandter, nicht ein Kasten- oder Sippen-Genosse ist in aller Welt uns Meister und Buddha:
Nur wer aller Gier frei ist und allwissend, der allein darf von Verständigen verehrt werden.

2 Brahmā ist ja mit Avidyā behaftet. Mit undurchdringlicher Groß-Māyā ist Vischnu
Umschlungen. Šankara (Rudra) umschlingt mit eigenem Leibe in höchster Gier seine Pārvatī.
Von Avidyā frei, von Māyā frei ist in aller Welt nur der Erhabene allein, frei von Gier ist der Muni-Fürst[1].
Wer also ist unter diesen allen der zum Heil Verehrenswürdige? Sagt an, sagt an, Ihr Brüder!

3 Wer Brahmā's, Vischnu's, Šiva's Pfad erwählt, der muß immer wieder
Infolge der Ursache im Samsāra wandern, in höchst unglücklicher Stätte.
Was sollen diese Pfade vieler Lose, die immer wieder anfangen und aufhören, für die Leibes-Träger!
Buddha's Stätte suche man, die ewig ohne Anfang, Mitte und Ende ist.

[1] Buddha.

(Šikharinī)

5 Das lebendige, feine, all-hinreichende, reine, formlose,
Unbewegliche, farblose, grenzlose, Erbarmens-kernige, alterlose,
Allwissende, Trübungs-freie, durch Beseligung Amrita spendende,
Dem Asketen zu verehrende:
Dies Wesen sei mir Zuflucht!

6 Feiner als Feines, unbefleckt, unendlich, größer als Großes,
Durch seine Ausgezeichnetheit die Welt überwindend, von hoher Milde,
Zwei-armig, unarmig, zweifüßig, unfüßig, dreimundig, zweiäugig, unaugig[1],
Mit Eigenschaften, ohne Eigenschaften[2], —
Dies Wesen sei mir Zuflucht!

7 Immer-Wonne, wahrhaft, Entzückungs-Herz, Hort edler Aussprüche,
Den Guten ehrwürdig, mit vollkommener Wahrheits-Erkenntnis, gleichgesinnt,
Selbsterwiesen, Strebensziel, alle Frucht verleihend, freundlich redend, günstig, allgemein:
Dies Wesen sei mir Zuflucht!

8 Durch sich selber kundig geworden[3], von Daseins-Furcht befreiend, frei von Furcht,
Prangend mit den Heilszeichen, lüstefrei, unbezwinglicher Kräfte, Cupido bezwingend,
Vier-pfadig, rein naturt, von Karman freimachend:
Dies Wesen verbreite große überschwengliche Lust in allen Welten.

9 Bald blau, bald gelb, bald auch rot,
Bald mondweiß, bald krapprot, bald glänzend
Geht es einher und trägt vermischt
Der Farben Sechsheit rings um sein Haupt:
Dies Wesen sei mir Zuflucht!

[1] Allegorische Bezeichnungen für Heilstugenden. [2] Vergleiche zu diesen Prädikaten die Charakteristik des Brahman, besonders in Buch II, 1: Śuddha-advaita des Vischnu-svāmin. [3] Ohne andere Meister.

10 Von Feinden nicht zu spalten, goldglänzend,
Dreifacher Zuflucht, dreifachen Fahrzeuges[1],
Dreifacher Erkenntnis, die Dreiwelt haltend, dreifacher Verkündigung,
Der Gnade Gefäß, halb-lächelnd[2], im gelben Bettlerkleid,
Im Siddha-Sitz verschlungener Füße:
Dies Wesen sei mir Zuflucht!

11 Rein, mit aufgeblühtem Lotos gleichem Augenpaar,
Den Drei-Korb wieder und wieder Deva's und Menschen aus Mitleid auftuend,
Höchster, geruhig, zu Gold und Stein, zu Silber und Ton gleich gesinnt,
Den Augen ungewohnten Genuß verleihend:
Dies Wesen sei mir Zuflucht!

4. AKT DER ZUFLUCHTNAHME

(Mālinī)

12 Zur Zuflucht komm' ich fromm zum Allerbesten, zu Buddha!
Zur Zuflucht folg' ich nach dem ganz Begehrens-Freien, dem Dharma!
Zur Zuflucht geh' ich zu der Gemeinschaften bester, dem Sangha!
Zur Zuflucht schreite ich zu diesen Dreien, zum Doppel-Dreischatz!

(Puschpitāgram)

13 Und wiederum zur Zuflucht schreite ich zu Buddha,
Und wiederum den Welten-Guru zum Guru nehm' ich!
Und wiederum verkünde, preise, ehr' ich ihn!
Nie werd' ich Deiner satt, o Gautama!

14 Die ganze Dreiwelt manches Mal nach einem Meister
Durchsuchend, bin ich zu Deiner Lotosfüße Staub
Geeilt. Der ist mir Zuflucht und Schutzgottheit.
Freistatt bei andern ist mir nirgends, nirgends, nirgends!

(Pathyāvaktram)

15 'Bestandlos, übel, Ātman-los ist Alles' — dem so Verkündenden,
Dem Buddha sei Ehre; Ehr' und Ehre auch dem Dharma und dem Sangha!

[1] Die Fahrzeuge der Buddha's, der Pratyekabuddha's und der Šrāvaka's. [2] Das typische leise Lächeln der Buddhabilder.

(Vasantatilakam)

16 O Erhabener, o Begehrenswerter, Deinen Fuß allein
Verehr ich, Muni-Fürst, und wieder höchst verehr' ich ihn,
Und noch und nochmals, und von vorn und hinten,
Von beiden Seiten, von oben, in allen Haupt- und Nebenrichtungen.

5. RELIQUIENKULT

(Puschpitam)

17 Den Pfad, da Du gegangen,
Die Stätte, da Du gestanden oder gesessen,
Auch wo Du lagertest, o Muni-Fürst, zum Yoga,
All' das verehr' ich hundertfach als heiligen Wallort.

18 Wo der Erhabene geboren ward, die Stätte,
Da er das ganze Dharma-Rad erkannte,
Die, wo er es dann rein erglänzen ließ,
Und die, da er sich sättigte am Amrita[1], verehr' ich.

19 Die hohe Zahnreliquie[2] aus des Allkundigen Lotosmunde,
Dem Könige der Schwäne (an Farbe) gleichend, schön wie die Kundablüte und der Mond,
Verehrt den Deva's, gleichentsprungen mit dem Dharma-Rade,
Ein Paradiesesbaum dem Volk, verehre ich mit *Bhakti.*

20 Des Jina edelstes Caitya[3] ehre ich mit dem Haupte, das die unvergängliche
Reliquie enthält, aufgebaut an der Wurzel des Bodhibaumes, auf dem Gipfel
Des Meru, der zum Trikutagipfel reicht, auf dem Haupte des Cakravāla-Gebirges
Im Erdenreiche, das über dem Schlangenreiche liegt.

21 Den Bodhibaum[4], den Bäumefürsten, dessen Wurzel
Prangt auf ihrem diamant-besetzten Sitz, der einer perlgezierten Vedi gleicht,
Und die umfaßt ist von goldenem Bewässerungskanal, — ihn, unter welchem
Der Erhabene den Māra[5] besiegte und die Allerkenntnis erreichte, ehre ich.

[1] Wo er in Nirvāna einging. — [2] 306 nach Ceylon gebracht. — [3] Heiligtum. — [4] Zahn, Caitya und Bodhibaum sind auf Ceylon. [5] Den bösen Feind.

(Sragdharā)

22 O Du, mein Haupt, verneige Dich dem Buddha. Du Ohr, vernimm immer den Dharma,
Verkündet von dem, der nicht zwiespältig redet, und allerkenntniswesend.
Du Auge, schaue den Ohnegleichen. Rieche, Nase, seiner Füße Lotos. Du Freudin Zunge, preise.
Du Hand, tu Dienst dem, der erwiesen ist als Glückes-Menge, Du Fuß, eil hin
Zu der Lobsänger Stätte. Und sinne seiner Tugend dort, du mein Gedanke.

23 Buddha, Dharma, Sangha: die sind das Hochpreis-Juwel dem Heilsuchenden.
Ihm will ich von heute an mich selber übergeben, um dreifachen Daseins Dreifurcht abzuhauen.
Darauf will ich allein gerichtet sein. Denn außer ihm ist mir kein Heilsgang sicherlich.
Sein Schüler will ich sein. Zu zehntausend Malen verehr' ich es, das die Dreißig-Götter ehren.

24 Nicht für Gewinnst, auch nicht aus Furcht, auch nicht um Ruhmes willen,
Auch nicht aus Sucht nach Wissenschaft, o Dharma-Glanz-Geschlecht-entstammter Muni,
Auch nicht auf Auktorität der Überlieferung hin flieh' ich zu Dir. Nein, weil ich Deine leutselige
Allkunde schaue und durch sie in Dir den Leidensozean überfahren will.

25 In dich, Du Meer des Wohlgeruchs der Unbegier,
Der aller-Wesen-Liebe, der Erkenntnis und sonst mancher Tugend,
Versinken will ich und zu keinem andern gehn, wenn auch die Könige
Mich darum strafen, die Gelehrten mich tadeln, die Verwandten mich verstoßen.
Nicht einen Augenblick könnt' ich leben ohne Dich, o Jina, o mein Vater.

(Šārdūla-vikrīditam)

26 Mag durch mein Karman mir auch Himmel, Hölle, Tier oder Dämon,
Der Gespenster oder der Menschen oder sonst eine Statt bestimmt sein,
An jeder, o Allkundiger, soll mein Gemüt Deine Tugenden, die den Ohren Amrita träufeln,
Vernehmen. Von niemand anderm will ich Glück begehren.

7. *DER HEILAND*

(Śikharinī)

27 Durch Deine Tugenden hast Du mich in der Wette zum *Sklaven* gewonnen.
Dein *Schüler* allein bin ich, von Deinem eigenen Munde unterwiesen.
Nur Dein *Sohn* bin ich, durch Dein Gedenken glücklich, zu Dir als Freistatt geflohen.
Buddha, Herr, Meister und Vater hüte mich.

28 Vater, Mutter, Bruder, Schwester bist Du mir, im Unglück
Treuer Freund, Verwandter, Taufvater, Schutzpatron,
Himmelsglück, Lust, Geld und Gut und Größe,
Macht, Wissenschaft und Leben, o Du Allkundiger.

(Drutavilambitam)

29 Gierfreier, Muni-Fürst, o Gnadenmeer,
Sugata, Käfigzerbrecher, Amrita-Finder,
Buddha, Dir soll mein Herzlotos,
O Fehlloser, eine duftende Hütte sein.

(Bhujanga-prayātam)

30 Mich, irrend im ātmanlosen, bestandlosen, unguten,
Schlimm-schlimmen Samsāra-Rade hier,
Kannst Du allein nur herausholen, o Meer von Gnade.
Darum, o Herr, genade, genade, genade!

31 Genade, Herr, Götterherr, Weltenherr, Sieghafter,
Der Welt und mir und allen Guten Anbetungswürdiger, Buddha,
Bezwinger von Sünde, Leid, Gier, Dunkelheit.
Dein Bhakta allein bin ich mit Leib, Wort und Geist.

8. DER RECHTE DIENER

32 Der ist Dir Sippensohn, der Dir ergeben[1],
Der führt die Deichsel Deiner Lehre, der ist Schüler,
Der hat Zuflucht in Dir, der allein ist Dein Knecht,
Der auch nicht irgendwie Dein Gebot verletzt.

33 Der Welt wohltun, das heißt allein Dir dienen;
Der Welt übeltun, das heißt Dich quälen.
Wenn ich, o Jina, der Welt übel täte, wie müßte ich mich dann nicht schämen,
Wenn ich behauptete, Deinem Fußlotos ergeben zu sein.

34 Wenn ich dieser Welt, zu deren Wohle Du
Reichtum, Familie, Haus und Hof, den Leib und alles hingegeben,
Leiden verschüfe, wo bliebe dann für mich
Deine Gnade, Milde und Freundschaft!

35 Wie ein treuloses Weib dem Buhlen nachläuft,
So eilt mein Sinn, wenn er Dich verläßt, zu den fünf Lüsten.
Wer aber (durch sie) auf die Objekte gerichtet ist, dem ist keine Heilserreichung.
Was also soll ich tun! — O Muni-Fürst schenke mir, Dein Diener zu sein.

36 Liebster, Allerhöchst-Puruscha[2], Buddha,
Leidlöser, Heiliger, vor aller Welt Ruhm-erlangter!
Sei Zuflucht, Du ohne Höheren, Gnädiger.
Zu Deinen Füßen bin ich Deiner Knechte Knecht.

9. AUS GNADEN ALLEIN

37 Zehn-Kräftiger! ich Unkräftiger dieses Kali-Yuga,
Versunken unter den Wogenbergen dieser weiten unüberschreitbaren Flut —
Wie könnte ich (aus eigener Kraft) Dein (rettendes) Dharma-Schiff erreichen!
Reich' mir, o Jina, Deine Gnaden-Hand zur Hilfe!

38 Immer wieder sei Dir meine Verneigung.
Voll Furcht bin ich, wenn ich blicke auf das viele Leides-Übel.
Stütze Du den von allzuheißem Durste Vergehenden!
Reich' mir, o Jina, Deine Gnaden-Hand zur Hilfe!

[1] Bhakta. [2] Vergleiche in 'Vischnu-Nārāyana': 'höchster Geist', 'höchstes Wesen'. Es ist dort das Brahman als Īšvara.

39 Deine Gnade gegen die Menschen macht ja keine Unterschiede
Durch sie, o Jina, reinige mich, den Sünde-verderbten.
Völlig wird mein Glück durch sie. — Wandelt nicht auch der Mond
Mit gleichen Strahlen über Gerechten und Ungerechten!

40 Geboren mit aufgehäufter großer Verwirrung, blind,
Ohne Liebe, ohne Gefühl selbst für die eigenen Angehörigen,
Ohne Tugend und ohne Erkenntnis, mit aufgesprossener Schuld
Und unverständig — o solche Leute hüte eilend, Vater der Elenden.

41 Das unermessne Übel, das ich einst begangen
Mit Leib und Wort und Geist,
All das zerschmelze ganz im Augenblicke
Durch das Gedenken Deiner Füße, o Allwissender.

42 Sugata, vor Dir habe ich mich zur Erde
Längs niedergeworfen, o Süßlehrender.
Durch Deine Macht falle alles Übel ab von mir, und so,
Daß es auch an dem Wiederaufgerichteten nicht mehr hafte.

10. DEN HERRN IM HERZEN

43 Deiner Füße Wasserrose nur ehre ich.
Deiner Füße Lotos nur erweise ich Dienst.
Deiner Füße Paar nur liebe ich.
Dein Fuß allein ist mir Schutzgott.

44 Keinen hätte ich zu verkünden, zu preisen,
Keinen hätte ich zu ehren, anzuflehn,
Keinen hätte ich zur Zuflucht, wenn ich
Deinen Fuß verließe, o Vater. Dein Diener bin ich.

45 Von Hütte zu Hütte, von Wort zu Wort,
Von Weg zu Weg, von Haus zu Haus,
Von Land zu Land, von Wasser zu Wasser als Buddha erwiesen
Soll mein Gemüt diesen ewigen Weltenschützer ehren.

46 Ununterbrochen schaue ich mit meinem Geiste
Wie mit Augen, frei von Dunkel, den Buddha.
Auch zur Nacht, wenn ich schlafe, ist mir doch keine Trennung von Dir,
Da ich Dich in mein Herz getan habe.

47 Nicht *der* Tag ist schwer mir, den finstere Wolken verhüllen:
Der Tag ist schwer mir, wo mir das Gedenken
Des süßen Namens der Buddha-Perle fehlte.
Der sei mir ferne!

11. DIE RECHTEN

48 Amrita-Spender, Kundiger, Dharma-König,
Der Dreiwelt Anzubetender, Muni-Fürst, Gautama!
Wer so Dich preist von Tag zu Tage, den will ich
All-selig preisen, auch wenn er mir ungut ist.
49 Zehnkräftiger, Jina, Heiliger, von diamantener Erkenntnis,
Sugata, Tathāgata, Buddha, Šākya-Löwe!
Wer wann wo immer so Dich preist, den will ich ehren,
Auch wenn im Sklavenstand er wär geboren.
50 Lüstezwinger, Unbezwungener, Preiswürdiger, Gebieter,
Du Seliger, Führer, Allwissender, Erwünschter,
Bester der Seher, der Verkünder Meister, Herr, Du Sohn des
Šuddhodana, O Muni, Šākya-Muni, genade!
51 Die Götter, die man die 'Altersfreien' nennt, auch wenn sie
Ambrosia getrunken, müssen doch wieder der Hündin Brüste
saugen.
Doch wer auch nur einmal Deiner Stimme Milch getrunken,
Kehrt auch nicht einen Augenblick zum Mutterschoße wieder.

12. DAS WELT-UNHEIL

52 Unfähig bin ich, zu ertragen hier die Qualen von
Geboren werden, Sterben, Krankheit, Altersschwäche.
Genade mir! Ich schwindle, kenne nicht mehr links und rechts,
Wenn ich solch schweren Jammer aller Welt erblicke.
53 Und wenn ich sehe, wie im Greisenalter dann dem Menschen
Die Hände, Füße, Augen, alle Glieder nicht mehr gehorchen,
Hilflos, dann zittert mir mein Herz, o Jina.
Was soll ich tun. O Herr, genade!
54 Weil nach dem glückverleihenden Wesen mich dürstet,
Das mir zu Ohren kam, doch nicht erschaut ward,
Darum hängt an Dir und ruht in Dir, dem Quell der Ruhe,
Ohn' Unterlaß der Meinheits-Gedanke.

55 Nicht ruht mein Sinn mir in Götter- oder Menschen-Glück,
Dem untergang-verknüpften, wie ich es je und je genossen habe.
Wer das auch täglich süß zu kosten hätte,
Würde es fahren lassen, den Fehler drin erkennend.

13. ALLES IN BUDDHA

56 Den kostbaren Stein der Weisen, auf flacher Hand gehalten,
Erkennt an seiner (magischen) Bewegung auch der Tor.
Wie sollte ich, den Buddha-Edelstein wegwerfend,
In der Welt noch reich und tugendhaft und gelehrt sein!
57 Der ist einsichtig, der ein Mann, der wohlgeboren,
Der tugendreich, der ruhmreich, der ein Held,
Der in der Welt geehrt, der glücklich nur,
Der Dir, o Jina, feste Bhakti hegt.
58 Der hat alle Wissenschaften studiert,
Der alle heilige Lehre vernommen, alle Übung geübt,
Der alles bezwungen, selbst ein Unbezwinglicher,
Der Dir, o Jina, feste Bhakti hegt.
59 Die, die in andern Schulen sind, folgen immer nur der Überlieferung ihrer Angehörigen
Und lassen darum nicht von ihrer falschen Ansicht,
Wie ein Kind, auf die Autorität seiner Mutter hin, auch eine
Mit Gift gemischte Süßigkeit nicht läßt, obschon sie lebensgefährlich ist.
60 Ich bin der beste Sänger[1], o Jina, bin durch Dich zum Doktor promoviert.
Nicht laß ich Dich, den schwer Ergriffenen.
Denn die mit Sonnenaufgang eintretende Klar-Erkenntnis
Vertreibt das bei Nacht entstandene tiefe Dunkel.

14. NICHTS OHNE BUDDHA

61 Wer sich vom Fuße Sugata's gekehrt hat,
Was helfen dem Kasteiung, Ruhm und andres Glück!
Wer sich vom Fuße Sugata's gekehrt hat,
Was helfen dem Kasteiung, Ruhm und andres Glück!

[1] Da ich Dich preise.

62 Die zu Sugata's Fuß nicht *Bhakti* haben,
Die sollen nicht auf dieser Erde wiedergeboren werden.
Verkündet ist: 'Den frevelhaften Leuten ist bestimmt
Der Gang zur Hölle, und nirgends anders hin.'
63 Mag solcher auch alle Šāstra's wissen, geboren sein
In adligem Geschlechte, schön von Gestalt, von Jugend oder sonst,
Wenn er nicht, Jina, Dein Verehrer ist, soll ihn mein Sinn
Wie eine Menschenfalle, wie einen Paria meiden.

15. KÖSTLICHES LEBEN

64 Wer frei von Lust und Stolz und Neid,
Wer voll Erbarmen, Zucht, Versenkung, Unterscheidung
Und fester *Bhakti* ist zu Deinem Fuß, — auch wenn er Paria —
Der soll in jedem Dasein mir der Männer Bester und Genosse sein.
65 Wer *Bhakti* übt und die gebotene Verehrung zu Jina's Fuße,
Des Leben ist köstlich, auch wenn es nur zehn Tage währte.
Aber ein Leben von hunderttausend mal tausend Kalpa's ist nichts wert
Des, der nicht dem Lotos-Fuße des Muni-Fürsten Dienst erweist.
66 Der mag Genosse der Götter-Huldinnen sein
Und sein Gefallen haben an Dienst und Bhakti zu andern als Dir,
Wer aus (Karman-) Unmöglichkeit unfähig ist, Dir Dienst zu leisten,
O Du, als Guru für Menschen und Götter erwiesener!

16. KLEINER DIENST, GROSSE FRUCHT

67 Wer seiner Augen Pfad hinlenkt auf Deine
So herrliche, glänzende und (von den Heilszeichen) bunte preiswürdige Gestalt,
Dem nimmt sie ab auch großes und in langer Zeit
Gehäuftes Übel, o Du Seher-Fürst.
68 Wer Deine Abbildung aus Gold, Edelstein oder Stein gefertigt,
Verehrt, oder wer Dich (geistig) als den, der nicht aufgehört hat[1],
Unmittelbar verehrt, — der beiden Männer Frucht ist die gleiche
Wegen der Gleichheit der guten Meinung.

[1] Obwohl er in Nirvāna einging.

69 Wer auch nur einmal Deinem Fuße Dienst tut
Mit wilden Blumen, fromm-verständig,
Dem wird zu Teil die Herrlichkeit, die fleckenlose,
Mit Kranz und Krone und mit der Schar der vor ihm sich neigenden Götter.

70 Wenn auch nur die Schar derer, die durch eines einzigen Augenblickes Gedenken
Bei Dir Zuflucht nahmen und dadurch die Reinheit gewannen,
Einmal den Augen sichtbar würde, so würde sie allein schon den ganzen Himmel (an Glanz)
Übertreffen, o Du Zuflucht der Heerscharen, Du ganz Edler, Guter.

71 Wer Deiner Tugenden Aufzählung unternimmt,
In den, o Muni, dringen Deine Tugenden selber ein,
Wie in den Indūphala-Stein[1], der dem aufgehenden Monde zugekehrt ward,
Der Mondes-Strahlen eigene Kälte eindringt.

72 Auch wenn man einmal nur, o Herr, Dir ein Geringes schenket,
Wenn man dabei dem Daseinsdurst entsagt hat: das Geringe
Genügt schon, alle Fehl und Laster abzuhauen,
Wie ein scharfes Schwert den Baum.

17. EXTRA FIDEM SPLENDIDA VITIA

73 Was man auch Gutes hier vollbringen möge — wenn es in falscher Erkenntnis geschah,
So bringt es einem doch ein übles Resultat,
So wie die Samenkörner des Nimb-Baumes, zur Erde geweht,
Den Geschmack des Erdenwassers durch ihre eigene Bitterkeit bitter machen.

74 Wer aber zu Deinen Füßen sich niederwirft,
Der fährt nie mehr in die vier Höllen.
Denn keiner, der dies Heilvolle vollbrachte,
Geht irgend wann und wie den üblen Gang.

18. DONUM PERSEVERANTIAE

75 So durch Deine Unterweisung belehrt, bin ich
Dem Dienste Deines Lotosfußes ergeben[2]. Mache mir fest,

[1] Der Candra-kāntā-Edelstein. Er bildet sich aus den Mondstrahlen, erglänzt nur im Mondenscheine und schwitzt dann eine Feuchtigkeit, einen 'Tau' aus. [2] Bhakta.

Erhabener, von Yuga zu Yuga, von Dasein zu Dasein
Die *Bhakti* zu den Edlen (Drei Kleinodien), die falsche Meinung mir vertreibend.
76 Mein Herz, auch wenn es einmal einen Augenblick feststeht in Deinem Worte,
Macht doch bald wieder schwankend die Feinde-Schar
Von Hand, Fuß, Auge und andern Gliedern
Mit Übermacht und plagt es sehr. — O Freier! Hüt' es, hüte, hüte!
77 Wenn unsereins sich müht, sein Auge in seine Gewalt zu bringen,
Dann läuft alsbald das Ohr davon. Und wenn dieses,
Dann — ach und weh! — sind sogleich Zunge, Nase
Und die andern Glieder nicht mehr zu bändigen.
78 Der Lauf des überaus zappeligen Denkens hier
Ist wie des Windes Lauf am Himmel schwer festzulegen.
Wie sehr man sich auch in stufenweiser und langer Übung
Und durch die heilsame Gleichgültigkeit der Beständigkeit befleißigen mag.

19. NICHTS DURCH MICH, ALLES DURCH DICH!

79 Mein Geist, obwohl von Haus aus rein, ist nun
Durch lang geübte Sünden mit Schwärze überzogen.
Wie könnte durch ein paar Wassertröpfchen von Verdienst von mir
Mein Trachten gereinigt werden von den aufgehäuften Fehlen!
80 Reinige Du durch deines höchst reinen Wortes Amrita-Ströme
In einem Augenblicke mich, dessen ganze Sinnens-Kette
Von Schuld befleckt ist, mich, den übermäßig gequälten,
O Aller Bester. Anbetend werfe ich mich vor Dir nieder.
81 Denn wenn Du gnädig bist, All-Guru, Muni,
Was wäre dann noch hier oder drüben, das schwer zu erlangen wäre!
Haben Deine Knechte so die Fleckenlosigkeit ihres Sinnes erlangt,
So kümmern sie sich fürder nicht um Götter-Herrlichkeiten.
82 In Folge des erfahrenen Übels, das den Sünden folgt,
Verleiden uns die Sinne, ferner noch der Objekte Gift zu trinken,

Sowie das Kind, das einmal den Schmerz des Sich-Verbrennens
erfahren hat,
Nicht wieder nach dem Strahl der Lampe greift.
83 Eh' ich noch durch den steten Genuß
Des Giftes der Objekte ganz hinfällig geworden bin,
Rette Du, der Du gütig bist denen, die Deine Zuflucht suchen,
Mich Zufluchtslosen eilends, mit gutem Karman mich versehend[1].

20. DIE GRUNDERKENNTNIS

84 Obschon ich weiß, daß Sohn, Weib, eigener Leib
Und Haus und Hof und alle Güter nur fata morgana sind,
Verdunkelt mich doch allzusehr die Meinheit und die Ichheit[2],
Der ich im gähnenden Rachen der Verwirrung stecke.
85 Alles entstand ja aus dem eignen Tun,
Verweilt und altert und vergeht aus eigner Ursach.
So auch ich selbst und der Geschöpfe Heer.
Wie also könnte ich ihm, wie es mir angehören, o Muni.
86 Wenn die Ichvorstellung entsteht,
Dann erzeugt sie auch die Ichsucht.
Die entfaltet dann alsbald die Seins-Begier,
Die zeugt von Augenblick zu Augenblicke die Verwirrung.
87 Durch diese wirkt man Karman, gutes und ungutes.
Das aber schafft dann Leiden in der Daseins-Dreiheit.
Des Leidens Wurzel ist darum jene Selbst-Vorstellung.
Die hau mir ab, o Jina, mit Deines Wortes Schwerte.

21. GEDENKEN OHNE UNTERLASS

88 Drum preise ich den Allkundigen, den Güte-Ozean,
Der Ursach ist der Ursach der drei Welten, den Adligen,
Den Allgegenwärtigen, Unendlichen, Seins-Beruhigten,
Den Schwan im See des Muni-Volks, den Herrn.
(Šārdūla-vikrīditam)
89 Bei Baden, Wirken, Essen, Spenden, Riechen, Hören, Meditieren,
Bei Tasten, Sehen, Unterhalten und so weiter soll mein Sinnen

[1] Jacopone singt:
Mach mir auf, Du mein Verlangen,
Eh die letzte Kraft vergangen.

[2] Vergleiche die Erzählung vom Büßer Saubhari in Buch I.

So früh wie spät bei Tag und Nacht und stetig weilen bei Deinem Lotos-Fuß,
Wie das Gedenken der Jünglinge stets bei der Jungfrau weilt[1].
90 Mein Herr, mein mir erwünschter Paradiesesbaum, meine Schutzgottheit, mein Guru,
O meine Mutter, mein Anzubetender, mein lieber Genoß, mein Umgang,
Meine Wissenschaft, mein All-Leidens-Stiller, mein Sinnen, mein Schatz,
Mein Edel-Glück, mein Leben, mein Buddha — schirme mich.

22. DIE HERRLICHKEITEN BUDDHA'S

(Sragdharā)

91 Brahmā-Viergesicht stand als Schiefgesicht, Brihaspati, der Guru, stand als Unguru, Sūrya, der Tagesführer, ward Unführer, Šukra, der Dichter, ward Undichter. Vischnu ward stille. Šiva, der 'Herr', ward Unherr, die Würde Šescha's, des Herrn der Schlangen, ward verschlungen,
Indra's Name, der 'Zerbrecher', ward zerbrochen vor Deinem Preise! Wer bin ich,
Der Tor und Jämmerliche, Deine Tugenden zu preisen, o Herr der Dreißig (Götter) und der Menschen.

(Prithvī)

92 Du Lauterer, des Leib prangt glänzend mit den 32 Großherrlichkeits-Zeichen samt den 80 Nebenzeichen,
Von dem Brahmā und aller Himmlischen Scharen noch nicht Ein Sechzehntel des Sechzehntels ausmachen:
Wie könnte wer der Menschen Deinen Ruhm erreichen.
93 Wie des großen Indra neuer Bogen so erglänzt von allen Seiten (Um Dein Haupt) immer Dein entzückender Glanzkreis[2].
In wessen Menschen Sehkreis er kommt, dem führt er ferne Auch das tiefste Dunkel, innen wie außen.

(Šārdūla-vikrīditam)

94 Dein Leib, den Augen lustig, Deine süße Stimme, den Ohren Wonne gebend, Deine Gnade, allen Lösung schaffend, Dein (Bettler-) Kleid, so höchst beruhigend-ruhevoll und

[1] Der alte Kahlkopf war auch einmal jung. — Der Kommentator schwankt, ob dieser Vers unanständig ist oder nur poetisch im allgemeinen. [2] Heiligenschein.

Deine Weisheit sind aller Welt erwiesen, o Erhabener, der Du Allkundiger heißt.
Das Verlassen der Königsherrschaft in Deiner Jugend ist als höchste Begehrens-Freiheit offenbar.
95 Dein Sieg über den Cupido, der mit den schlimmen Pfeilen
Sonst so leicht diese Welt samt Göttern und Dämonen bezwingt,
Und Nirvāna's Offenbarmachung haben völlig Deine Macht gezeigt. Wie sollen wir aufzählen
Die Größe Deiner Macht, die der Welt Deichsel führt[1].

28. HEIDENTUM

96 Den Veda, der das Töten von Böcken und Rossen gebietet, verwirfst Du, aus Liebe
Zu allen Lebewesen. Niemand sonst ist so großen Mitleides wie Du.
Deine großen Tugenden gehen den Murrenden über den Verstand.
'Ach', jammern diese Narren, 'dieser Sugata tadelt meinen Veda!'
97 (O Vedagläubiger), mit dem Manne, den Deine hochberühmte Lakschmī, die Freundin derer,
Die im Bade mit den Brüsten der Götter-Huldinnen spielen und im Schaume der Himmels-Gangā und des Milch-Meeres in üblen Scherzen nicht träge sind,
Mit dem Manne, den diese Lakschmī heute auch schon nicht mehr umarmt[2], mit solch Verlorenem
Sei mir keine Gemeinschaft. — Das ist meine Bitte, o Erhabener, Du Arzt der krankhaften Sucht nach Verkehr.

24. HIMMELSFREUDE

98 Die zu Dir flüchten, die heilige Formel sprechend, die Guten, gehn keinen üblen Gang.
Wenn sie ihre menschlichen Leiber verlassen, so erhalten sie himmlische, überschwenglich glückliche Leiber wieder.
Und schreckende Träume, Übelbringendes, böse Schlangen, Unholde, Planeten-Übelwesen, Leid
Und Krankheit aller Art können ihnen infolge ihres Verdienstes nichts mehr anhaben.

[1] Die die höchste ist. [2] Infolge der Predigt Buddha's.

25. VERSCHOBENE STROFE[1]

(Sragdharā)

99 Als Du, o Muni-Fürst, vom Himmel, wo Du den Dharma verkündigt hattest, herabstiegest zur Erde,
Da hielt Dir Brahmā den Schirm über, mit Edelsteinen besetzt und fehllos; Vischnu
Hielt den Wedel; Sänger in Poesie und Prosa waren Šiva, Brihaspati und Šescha;
Indra blies die Posaune. Andere Deva's standen, Lampen, goldene Krüge, Flaggen und Blumen schwenkend, in demütiger Bhakti.

26. DIE ZEHN GEBOTE

100 Wem des andern Weib wie die eigene Mutter ist, wer nicht begehrt des andern Gut,
Nicht lügt, nicht Rauschtrank trinkt, nicht Lebewesen schädigt,
Wer die Grenzen innehält, wes Herz voller Erbarmen ist, wer allen Stolz aufgegeben,
Der Rechtschaffene allein vermag Deinen Füßen Dienst zu tun.
101 Wer sich enthält aller Lebensschädigung, des Raubes fremden Gutes, des Weiber-Umgangs,
Der Lüge, Trunkenheit, und frei ist von unzeitigem Essen und von der Ausgelassenheit
Weltlicher Lieder und dem Schmucke der Kränze und Wohlgerüche, und von hohen Lagern und Sitzen —
Der Verständige allein, o Du Guru der Dreißig und der Menschen, ist Dein Sohn. Daran ist kein Zweifel.

27. CORPUS MYSTICUM

102 Die Heilswege des Strom-Eintrittes und die andern, versehen mit den 8 Teilen des achtteiligen Pfades, vernichten die Begier und die übrigen Fehle.
Durch jener Wirkung zum Vergang gebracht und an der Wurzel abgehauen, kommen solche Fehle zur Ruhe.
Die Fehlbefreiung durch die Heilswege wird Grund des nicht alternden Amrita[2].
Dieser neun Dharma's Grund aber ist Dein Wort, o Muni. Und Deines Wortes Grund bist Du.

[1] Strofe 99 ist wohl verschoben. Sie müßte vor Strofe 91 stehn. [2] Des ewigseligen Nirvāna.

103 Die 4 Klassen von Menschen, die mit dem Keil der reinen Erkenntnis den Berg des 20fachen Irrtumes hinsichtlich des Leibes[1] gespalten haben,
Und so Begier und alle Fehle und das daraus entspringende Karman entwurzelt und die 4 Pfade gefunden haben,
Und weiter dann die 4 Klassen derer, die die entsprechende Frucht erlangt haben:
Sie bilden die Gemeinde der acht edlen Klassen. — Sie rechnen wir als *von Dir nicht gesondert.*

28. UNENDLICH

104 Der Äther ist unendlich, alle Wesen sind unendlich,
Dieser ganze weite Weltkreis ist unendlich. So verkündigst Du, o Jina.
Und doch hast Du sie durch Deine unendliche Erkenntnis-Mitteilung kund getan.
Ja, Du erkennst auch Deine eigene unendliche Tugend.

29. ABGESANG

105 Zu dem Erhabenen, dem Vertilger der Daseinsfurcht, dem Zielerreicher,
Sei mir, sei mir Bhakti in Geburt und Wiedergeburt!
Sei mir, sei mir der Dharma allezeit mein Meister!
Sei mir, sei mir der Sangha das heilige Land ohne Gleichen!

Coda

Mögen durch das sehr reine und reichliche Verdienst, das aufgespeichert wird,
Durch diesen Deinen Lobpreis, o Buddha, o Du der Dreiwelt zu Preisender,
Alle Wesen in der Welt die Erkenntnis eines Voll-Buddha erlangen,
In ihrem Denken rein geworden von Fehl! —

Unter der Gesetz-achtenden Regierung des Großkönigs, des Herrn von Hehr-Lankā,
Des Herrn Parākrama-Bhuja, dieser Sonne und Lotosblüte der glänzenden Sonnendynastie,
Hat Hehr-Rāma-Candra, der Weise, ein Apoll unter den Dichtern,
Für die Šrāvaka's dieses Verdienst, Gewinn und Heil verleihende Bhakti-Šatakam verfaßt.

Hier endet das
von dem obersten Diener des allkundigen Šākya-Muni-Bhagavant, von dem Manne aus Gauda-Land, dem Fürsten der Schriftgelehrten, dem doctor illustris und Großmeister verfaßte Bhakti-Satakam.

[1] Den Irrtum, den Leib für das SELBST zu halten.

SCHLUSSWORT

DAS GESETZ DER PARALLELEN IN DER RELIGIONSGESCHICHTE

Wir kommen nach langer Wanderung zurück zu dem Schlusse unserer Unterhaltung mit dem Gosvamin. Der Eindruck, der sich uns nach diesem Gespräche mit fast verblüffender Gewalt aufdrängte, wird wohl jedem Leser der vorangegangenen Texte gekommen sein: Der Eindruck nämlich, daß in der hier beschriebenen Religion und Religionsentwicklung eine geradezu erstaunliche Parallelbildung vorliege zu dem, was wir in unserer westländischen Religionsentwicklung vor uns haben. Diesen Eindruck erlebt ein jeder, der sich mit diesen Dingen befaßt hat. Und es ist kein Wunder, daß aus ihm sich immer aufs neue die Versuche ergeben, Entlehnungen und Herübernahmen aus dem Osten nach dem Westen oder umgekehrt zu konstruieren. Aber das ist zweifellos falsch. Nicht mit Entlehnungen, sondern mit Konvergenz- und Parallelbildungen haben wir es zu tun. Und der Eindruck verliert etwas an Stärke und an Rätselhaftigkeit, wenn man durch gründlichere Beschäftigung mit der religionsgeschichtlichen Entwicklung überhaupt erkennt, daß es sich hier nicht um einen einzelnen Fall, der dann wie ein wunderlicher Zufall aussieht, handelt, sondern nur um das klassischste Paradigma eines Gesetzes, unter dem die religiöse Entwicklung der Menschheit ganz allgemein gestanden hat: um das Gesetz der Parallelen in der Entwicklung. Versuchen wir zum Schlusse, in sehr knapper, schneller Skizze uns von diesem allgemeinen Gesetze noch kurz eine Anschauung zu verschaffen.

1. Dieses Gesetz offenbart sich schon darin, daß sich Religion von Anbeginn der Kulturgeschichte an überall in der Menschheit in sehr ähnlicher Weise erhebt und entwickelt aus einem Untergrunde seltsamer wirrer Gemütszustände und Vorstellungen, die in erstaunlicher Ähnlichkeit und Regelmäßigkeit bei den Völkern der schwarzen wie der weißen, der gelben wie der roten Rassen wiederkehrt, der in gleicher Weise am Anbeginn aller Kulturentwicklung gestanden hat, der durch die Höhen-Religionen und -Kulturen oft genug noch greifbar deutlich hindurchschimmert und nachwirkt, und der in den Kulturen oder Unkulturen der Naturvölker heute noch lebendig ist. Es sind jene dunklen Untergründe höherer Religion, jene Gefühle und Zustände der 'dämonischen Scheu' und der schamanischen Besessenheit, der rohen Urmystik des dämonischen Taumels und des ekstatischen Tanzes, der magischen und

sakralen Praktiken, und aus ihnen hervordämmernd, in flatternden, wirren Begriffen und Fantasiegestaltungen jene schwebenden, bald sich gestaltenden, bald wieder zerfließenden Vorstellungen des Geisterglaubens, Totenkultus, Seelendienstes und Totemismus, des Hexens und Zauberns, der Mantik und der Divination, des 'Reinen' und des 'Unreinen', des werdenden sakralen Handelns, der primitiven Askese, der Opfermystik, des Fetischismus, und, darüber aufsetzend, die der Naturmagie und der dämonischen Beseelung der Natur und ihrer Gegenstände und Kräfte, und aus dem allen langsam emporsteigend und sich aufringend die Vorstellung erhabenerer, erhöhter Gottheiten, Götterdienst, Priestertum, Kultus und Tempel und Fest, sakrale Gemeinschaft und Sitte. Dazu die Welt der breiteren Fantasietätigkeit in der dämonischen Erzählung, in Märchen und Mythus, in der Tierfabel, in der werdenden Sage und Legende, in den kosmologischen, genealogischen und kultischen Fabeleien und mythischen Urspekulationen. Eine fast unübersehbare Menge seltsamer, schwer zu deutender und schwer nachzuverstehender Einzelmomente, die untereinander sehr verschieden und oft gegensätzlich und doch kein bloßer Haufen unverbunden nebeneinander liegender Dinge sind, sondern ein zähes Geflechte, in dem immer eins am andern hängt, das andere umstrickt, aus ihm hervorgeht, es festhält und mit sich schleppt. Ein höchst seltsames Gewächs, das, wie es scheint, in jedem Klima und auf jedem Boden in verblüffender Ähnlichkeit gedieh und aufwachsen konnte und eben dadurch hinweist auf eine ihm zugrunde liegende einheitliche und übereinstimmende Funktion der Menschheitspsyche überhaupt.

2. 'Religion' ist dieser Untergrund wohl noch nicht zu nennen, besser 'Vorreligion', aus der erst später Religion sich erhebt und loswindet. Solche Vorgänge des Übergangs zum Höheren finden statt in sehr verschiedenen Gebieten der Kulturwelt, unabhängig voneinander, selbständig, original und individuell verschieden. Aber in der Verschiedenheit überrascht doch gerade wieder die Parallele und innerliche Verwandtheit, wobei es einen fast mystischen Eindruck macht, wie die verschiedenen führenden Gruppen der Kulturmenschheit diesen bedeutsamen Schritt verhältnismäßig gleichzeitig und in entsprechenden Etappen vollziehen. Achten wir zunächst einmal auf dieses Moment der Gleichzeitigkeit, der *Parallele in der Zeit.*

a. Für den Westen und die ihn bestimmende hellenische Kultur geschieht dieser Aufstieg in den so bedeutsamen Jahrhunderten von etwa 800 bis 500. Aus dem 'Mythos' wird der 'Logos', aus der 'Mythologia' die 'Theologia' entbunden. Theologia ist hier die 'Götterkunde', die dann erst langsam und allgemach zur Gotteskunde und damit zum obersten Kapitel der Metafysik wird. Sie ist das zunächst fantastische Nachsinnen und Spekulieren über Wesen, Bedeutung und Verhältnis der göttlichen Potenzen, über ihre Verhältnisse untereinander und zur Welt. Sie entzieht damit 'den Gott' der Sfäre bloßer dämonischer Scheu und auch der Sfäre und Stimmung des epischen Helden- und Göttermythus. Sie wird zugleich Kosmologie, die in sich die Momente von Fysik und Mystik verbunden hält. (So bei Hesiod. Aber so bis hinunter zu Platos Timäus.) Sie verwandelt die heldischen Götter Homers in Welten- und Seelenkräfte, aber sie mystifiziert gleichermaßen diese in jene[1]. Sie drängt in immer steigendem Maße auf Überwindung und Ausscheidung des Mythischen, bekämpft oder vergeistigt den Götterdienst, und in immer wachsender Klarheit drängt sie die Götterwelt in die Idee des *Θεῖον*, des Göttlichen überhaupt, zusammen, die dann zur Idee des Absoluten und der Gottheit wird. — Sie steht damit im Zusammenhang mit dem, was in allgemeinerer Weise sich auch in der gehobeneren *volkstümlichen* hellenischen Religion regte. Denn auch den Tragikern sind die 'Götter' die *einheitliche,* Welt und Sitte verwaltende Macht, bei der die Pluralform des sie tragenden Subjektes anfängt, gleichgültig zu werden[2]. Andererseits drängt sich im hellenischen Sprachgebrauch der Ausdruck 'der Gott' vor. Der Gott überhaupt, einerlei welcher einzelne. Das Individuelle und das Geteilte des *Θεῖον* wird gleichgültig, und in dem Maße wird der Ausdruck 'der Gott', der eigentlich nur in polytheistischer Denkweise seinen Sinn hat, geradezu zum Träger der mehr und mehr auftauchenden Idee der absoluten Gottheit[3].

[1] Die 'Fysiken' des Pythagoras, des Heraklit, des Xenophanes und Parmenides, des Empedokles und Anaxagoras sind alle auch zugleich solche 'Theologien'. 'Er theologisiert die Fysik', sagten schon die Alten von Heraklit. [2] Es ist in dieser Hinsicht nur noch ein Schritt zu der parallelen Entwicklung im semitischen Sprachgebiet, wo die Pluralform 'Elohim' (Götter) schließlich auch grammatisch gar nicht mehr als solche gefühlt wird und das Verbum im Singular bei sich hat. Der erste Vers der Bibel müßte, *wörtlich* übersetzt, lauten: 'Im Anfang schuf *Götter* Himmel und Erde'. [3] Er ist es noch im Sprachgebrauche des Neuen Testamentes. — Das anschaulichste Beispiel für den Parallelgebrauch von 'die Götter' und 'der Gott', beide im Sinne der Idee der Gottheit, findet sich bei Plato Staat, Buch II, Schluß.

b. Was sich aber hier vollzogen hat, das hat nun seine Parallele, und seine fast genau gleichzeitige Parallele, im fernsten Osten der Kulturmenschheit. Etwa 530 stiftete Pythagoras seinen 'Orden'. Und etwa 470 stirbt Kungfutse in China. Sein älterer Zeitgenosse ist Laotse. Ihrem Zeitalter voran gehen jene drei Jahrhunderte frühhistorischer Zeit Chinas, die hier wie in Hellas die Vorbereitung gegeben haben für die eigentümliche, an Motiven und Inhalten so reiche geistige Situation der beiden großen chinischen Weisen. Es ist gewiß höchst reizvoll, das Originale und individuell Verschiedene der östlichen von der westlichen Entwicklung nachzufühlen, aber diese Verschiedenheiten sind doch eben Verschiedenheiten innerhalb des gleichen Genus. Denn auch hier im fernsten Osten finden wir wie in Hellas das Überwinden der mythologischen Unterstufen, die entschiedene Versittlichung und Vergeistigung der Religion, das Vordringen zum Absoluten. Und zwar dieses in den zwei Formen, die auch im Westen statthatten. Hier vollzog es sich ja einerseits auf einer Linie, die zu einem rationalistisch gefärbten Theismus führte (über Anaxogoras zum Timäus und zu Aristoteles), und andererseits auf einer mehr mystischen Linie, auf der die All-eins-lehre der Eleaten, der Logos der Heraklit, der spätere Pantheismus der Stoa, aber auch Platos Absolutes als Idee liegen[1]. Kungfutse stellt nun im Osten rein und streng den Abschluß einer Entwicklung im ersteren Sinne dar. In Laotse's Tao und Te aber haben wir die Verbrüderung von Heraklits Logos und Platos Idee, umwoben vom Schimmer intimer Mystik, der auch bei Heraklit und Plato nicht fehlt.

c. Dieselben Jahrhunderte aber sind auch in *Israel* die große Wendezeit der Religion von ihrer primitiveren Stufe zu ihrer klassischen profetischen Höhe: die Zeit von Elias bis zum zweiten Jesaia und Ezechiel. Der latente Theismus des primitiveren Jahveh-Glaubens von Alt-Israel bricht jetzt siegreich durch. Der Naturmythus Jahveh's wird fast völlig abgestoßen. Und mit wunderbarer Lebendigkeit und Hoheit wird hier der Gottesglaube gewonnen. Zugleich bereitet sich am Abschlusse dieser Periode in Jeremia und Ezechiel die andere große Wendung vor: die Wendung der Religion zum Individuellen, Subjektiven und Innerlichen.

d. Und endlich in dieselben Jahrhunderte setzt die heutige Forschung die Zoroastrische 'Reform' der parsischen Religion, ihre

[1] Im Timäus schneiden sich beide Linien.

Vorbereitungen und ihre Auswirkungen (von etwa 800 an bis zu Kyros' Zeit herunter), das heißt aber auch hier den Durchbruch eigentlicher vertiefter Religion durch die Nebel des Dämonismus und Polytheismus, und zwar einer bewundernswert lauteren und kraftvollen Religion gehobenen Gottesgefühls und sittlich persönlicher Gemeinschaft mit dem Höchsten.

e. Am deutlichsten treten diese Zeit-Parallelen hervor, wenn man sie von der *indischen* Entwicklung aus ansieht. Wir lassen beiseite die ehrwürdige Varunareligion, die im Wuste der altindischen Opferreligion eine seltsame Insel für sich bildet und an schlichter Reinheit und Schönheit wohl am ehesten dem altisraelitischen Jahveh-Dienst verglichen werden darf. Die Zeit, in der sich die Grundlagen dessen bilden, was man indische und brahmanische Lehre, Spekulation und Religion nennen kann, ist die der Abfassung der älteren Upanischaden-Literatur, die wieder etwa von 900 oder 800 abwärts bis auf die Zeit Buddha's anzusetzen ist. Diese Literatur ist zunächst durchaus auch rohe 'Theologia' wie in Hellas: sie entwickelt sich aus primitiver Opfermystik, aus Opfer- und Götterspekulation und ist lange Zeit nur ein Teil, nämlich das letzte Stück dieser. Die gegen Ende dieser Zeit dann sich vorbereitende 'All-Eins-Spekulation' hat ihre westliche Parallele in der eleatischen Filosofie. Daß alle Vielheit nur Sinnenschein, nur 'Unwissenheit' ist, daß die wahre Erkenntnis im Gegensatz steht zur 'Meinung' der Unerleuchteten, daß sie gehe auf das 'Eine ohne ein Zweites', außer Raum und Zeit, ohne Bewegung und Veränderung und Qualitäten, wird in Übereinstimmung mit Xenophanes, Parmenides und Zeno gelehrt. Zwar in der indischen Welt ruhen alle diese Vorstellungen rein auf religiöser Intuition und sind zunächst wohl nur Umschreibungen eigentümlicher Erlebnisse mystischen Sich-Versenkens. Aber mystisch-religiös ist der Grundzug bei Parmenides auch, und bei Xenophanes überwiegt religiöses Gefühl und Theologie die Filosofie noch völlig. Bei ihm ersieht man noch klar, daß auch hier zuerst mystisch-religiöse Konzeption war, was nachher Filosofie ward.

3. — a. Zugleich mit der Spekulation entwickelt sich die praktische 'Vita religiosa' in der Brahmanischen Welt, ein Schritt zur Höhenreligion, der noch viel belangreicher ist, als die Entwicklung der höheren Vorstellungswelt. Religion und religiöses Gefühl, und das in ihm erlebte 'Heil', die Befreiung, die Erlösung, das

dauernde Verharren in intensiven religiösen Zuständen und dann die Abwertung der 'Welt' und der natürlichen Daseinsformen in asketischer Praxis und Lebenshaltung ersteht.

b. Im Westen finden wir diese Dinge zwar nicht von ferne so stark entwickelt, doch aber wieder deutliche Parallelen dazu. Was wir in der Antike Filosofen-'Schulen' nennen, waren ja halb oder ganz religiöse Ordens- oder konventikelartige Vereinigungen. Ausgesprochen so die Pythagoräer, und auch die Stoa trägt noch solche Züge. Die Vita religiosa, der *θεωρητικὸς βίος,* das Pflegen der Religion um *religiöser* Güter willen, die religiösen Ideen des 'Heiles', der Befreiung und Erlösung aus dem Weltlichen, der Durchdringung mit dem Sittlichen werden eben damals gerade auch lebendig in dem bedeutend sich ausdehnenden Wesen der Orfiker, und in steigendem Maße zugleich in den ursprünglich primitiven, bäuerlichen 'Mysterien' der Demeter und des Dionysos, und hier und in der Spekulation sind auch längst jene indischen Ideen wachgeworden von Sühnung der Sünden, von den Leiden der 'Seelenwanderung', von Hades und Elysium.

c. Aber auch im fernsten Osten, in *China,* entspinnt sich solche Vita religiosa ungefähr gleichzeitig. Gewiß hatte auch Laotse schon Vorgänger gehabt, als er, um dem 'Tao' zu leben, auf Welt und Gut verzichtete und einsam ward. Das Ideal des weltabgekehrten 'Heiligen' ist bei ihm schon reif und vor ihm schon lange im Werden. Und an ihn schließt sich jener 'Taoismus', dessen Träger einsam leben, der Beschauung und Versenkung gewidmet, und die hernach ein eigenes taoistisches Mönchstum entwickeln.

4. — a. Seltsam genug und scheinbar aus nur hier zu findenden Wurzeln vollzog sich in Indien beides, sowohl das Durchbrechen der Ideen des Absoluten in den Spekulationen der Brahmanen, wie die Entwicklung der Vita religiosa des das Brahman suchenden Asketen. Das 'Brahman' war ursprünglich nichts anderes als das sakrale Wort selbst, im magischen Kultlied, im' Gebet' und im Sakralmythus, das kultisch-magische *Kraftwort* oder die Wortkraft, die der Priester (und unberufenerweise auch der Magier) ausübte, die er den Göttern selber zuschrieb, die er in den Kräften und Wirkungen in der Natur wiederfand, die sich ihm dann zur — immer mystischen — Welt- und Naturkraft überhaupt steigerte, und die ihn nun, halb personifiziert, auf Theismus und theistische Religiosität, halb unpersönlich gedacht, auf Mystik hinlenkte.

b. Aber so eigenartig und einzigartig indisch diese Ursprünge aussehen: Verwandtes finden wir in dieser Hinsicht doch wieder in Ost und West. Auch das 'Tao' des Laotse entstammt höchstwahrscheinlich mystisch-magischen Gedankenkreisen, wie denn magische Vorstellungen seine Ausführungen durchdringen, und wie nach ihm sofort gerade *seine* Schule zur eigentlichen Trägerin magischer Mystik wird. Wahrscheinlich ist auch hier die magisch-sakrale '*Kraft*' nämlich des Himmels, der Erde, des All, die man sich anzueignen suchte, der primitive Ausgang gewesen zu den wundervoll tiefsinnigen Spekulationen über das Tao, das nun, schwebend zwischen Idee und Gottheit, zum Prinzip alles Seins und Werdens, besonders aber, wie Brahman für die Brahmanen, zum tiefstgefühlten und erlebten, als Heil gesuchten und erlangten Objekte der religiösen Beziehungen wird.

c. Die genaueste Parallele des Westens zum Tao des Laotse ist aber der *Logos* des Heraklit. Die geläufige Übersetzung dieses Wortes als 'Vernunft' ist sicher zu rationalistisch. Es ist, gerade wie Tao, eigentlich unübersetzbar, vermutlich eben, weil es ein auf ursprünglich anderer Stufe geprägter Ausdruck ist, dem sich in der Entwicklung dann zu dem ursprünglichen ein reiferer und mannigfaltigerer Sinn unterlegt[1]. Auch der Logos bei Heraklit ist umgeben von ausgesprochen mystischen Gefühlen[2]. Auch hinter dem Terminus Logos wird eine Entwicklungsgeschichte liegen wie vermutlich hinter Laotse's Tao und hinter dem Brahman der Brahmanen: eine Entwicklung von der magischen Primitiv-Mystik zum mystischen Weltenprinzip. Bei Heraklit zwar sind uns die Verbindungen zwischen Sakralmagie und Spekulation nicht mehr deutlich — vielleicht weil wir nur eine kleine und ausgesiebte Auswahl von Fragmenten von ihm haben. Bei Empedokles aber stehen gerade diese Zusammenhänge noch im vollen Lichte der Geschichte. Am Schlusse seiner 'Fysik' gibt er ja seinen Schülern ausdrücklich die Verheißung fernerer Belehrung und Erwerbung von Kräften, die rein magisch sind und die wieder seltsam ähnlich sind denen, die auch der Taoist zu erreichen strebt: Bannung von Alter und

[1] Daher das Schillernde und schwer Faßbare sowohl von Tao wie von Logos.
[2] Auch in Israel haben wir eine Parallele des '*kräftigen* Wortes'. Das 'Wort', das den Profeten gegeben wird, ist eine *Potenz* mit mystischer Wirkungskraft, die sie von sich ausgehen lassen. So kehrt auch hier auf erhöhter Stufe und in verklärter Form das jetzt als mit Gotteskräften getränkte Kraftwort magischer Vorstufen der Religion wieder.

Krankheit, Herrschaft über die Kräfte der Natur und sogar herauszuführen aus dem Hades die Kraft des verstorbenen Mannes. Die Katharmen des Empedokles aber sind selber nichts anderes als ein spekulativer Hymnus mit Sühne, d. h. mit magischer Kraft. Und er selber war Profet, Filosof, Sühnepriester und Magier in einer Person[1].

5. — a. Neben der Linie des Brahman findet sich in Indien noch eine andere, auf der hier das Denken zum Absoluten vordrang: Die *Ātman-* oder Seelenspekulation. Ātman ist ursprünglich vielleicht der Hauch, der Odem, in dem man das Prinzip des Lebendigen erblickte. Zugleich geistig gedacht, ist er die 'Seele'. Und wie die Seele das Lebensprinzip des Individuums ist, so findet man dann den allgemeinen Ātman, der als belebendes, weltwaltendes, schöpferisches Prinzip des All gedacht wird. Aus ihm geht dann die Einzelseele aus, in ihn geht sie zurück. Von ihm ist sie ein Teil, oder sie ist mit ihm ein und dasselbe. — Diese Ātmanspekulation trifft und vereinigt sich dann mit der aus der ganz anderen Wurzel des kultischen Kraftwortes kommenden Brahmanspekulation.

b. Was aber im Osten Ātman ist, das ist im Westen das Pneŷma, das Pneŷma des Einzelnen und das allgemeine Pneŷma, das zum göttlichen wird und die bisherigen Göttervorstellungen teils entleert, teils aufsaugt. So finden wir es wieder bei Heraklit. Und zugleich laufen merkwürdigerweise gerade bei ihm auch die 'Geist'-Spekulation und die 'Wort'-Spekulation zu inniger Einheit zusammen, wie dort die Ātman- und die Brahmanspekulation. Der Logos ist Pneŷma und das Pneŷma ist Logos. Und wie in Indien das Ātman-Brahman, so wird auch bei ihm dieses Logos-Pneŷma zum Weltprinzip, das ganz wie dort in ewigem Reigen die Welt schafft, verwaltet und zerstört und in diesem Dreitakt den Rhytmus bald mehr seiner Tätigkeit, bald mehr seiner eigenen Lebensbewegung hat.

6. — a. Auf der Linie der Ātmanspekulation setzt in Indien dann noch eine andere religiöse Konzeption ein, die vom vorigen unterschieden werden muß. Der Ātman im Menschen wird duali-

[1] Empedokles ist die sonderbarste Parallele zum Typus des altindischen 'Vrātya', bis in die Einzelheiten seines Verhaltens, Umherziehens und Auftretens hinein. Vgl. das vortreffliche Kapitel über den Vrātya in I. W. Hauer: Die Anfänge der Yogapraxis, Kohlhammer 1922, der die Parallele zu Empedokles nicht bemerkt.

stisch entgegengesetzt zunächst dem Körper des Menschen, sodann aber wird noch in ihm selber ein Dualismus erkannt, und das, was wir 'Geist' nennen würden, wird dem niederen Seelischen, dem Animalischen, dem Triebleben, dem Spiel 'weltlicher' Wünsche, Interessen, Leidenschaften, 'Qualitäten' entgegengesetzt, und dieser 'höhere Mensch' im Menschen ward nun begriffen als geknechtet, als gefesselt durch Leib und Sinnesleben, als bedürftig der Befreiung, der Erlösung, die beides ist: Erlösung aus dem Kerker des materiellen und sinnlichen Daseins, und damit zugleich aus der endlosen Pein der 'Wiedergeburten'.

b. Wir finden die gleiche Stimmung auf 'Erlösung', auf 'Heil' auch im Osten, bei Laotse wieder, aber die noch genauere Parallele, bis in die einzelnen Vorstellungen hinein, im Westen in der orfischen Mystik und in deren geläuterten Nachwirkungen im Faedon Platos. — In der *Orfik* ist damit zugleich die Idee verbunden, daß solche 'Erlösung' nur zu erlangen sei durch mystische Kräfte von oben. Bei Plato im Faedon tritt dieser Gedanke zurück. Hier soll vielmehr die rechte Einsicht, das 'filosofische Leben', die Askese des Denkens und der Theoria und am Schlusse der durch das alles vorbereitete und zu erlangende befreiende Tod den Geist in Freiheit setzen und so die Erlösung bewirken.

c. Auch das hatte seine Parallele in der indischen Entwicklung, indem sich aus der Upanischaden-Atmosfäre der Sānkhya abhob, der die Gottesidee, wie Plato, zwar festhielt, aber nicht für die Erlösung ins Spiel brachte, dafür aber die schon entwickelten Lehren von der verderbenbringenden Avidyā und der erlösenden Erkenntnis festhielt und sie auf das Verhältnis von Geist und Natur und ihre wesenhafte Unterschiedenheit und auf den Rückzug des Geistes aus der Natur in Seelenruhe und Werklosigkeit bezog.

d. Seinen Ideen und Stimmungen entsprechen drüben wieder die der späteren großen griechischen Schulen, nämlich die der Ataraxie und der Apathie. Und auch die Methode und Praxis, die der Sānkhya bald mit sich verband, die des 'Yoga', hat hier seine Parallele. Der Yoga ist eine Technik geistiger Konzentration und Abstraktion von der Sinnenwelt und hat als solche seine Parallele in den raffinierten Techniken und Übungen, die in der späteren Stoa sich entwickelten [1].

[1] Das Buddhatum, das sich vor dem Sānkhya aus der vedischen Gefühlswelt abzweigte, ist, obwohl es sich 'atheistischer' gebärdet als der Sānkhya, doch nicht

7. In der weiteren Entwicklung bleiben dann Sānkhya und Yoga nach Methode und Lehre völlig anerkannt, werden aber überhöht, indem die bei ihnen im Hintergrunde stehende Gottesidee sich gewaltig belebt oder richtiger, indem große längst vorhandene Richtungen theistischer Religion sich Sānkhya und Yoga einordnen und unterordnen. Die Praxis von Sānkhya und Yoga wird nun zur notwendigen Durchgangsstufe, aber eben nur zur Durchgangsstufe, um nach dieser zunächst nur negativen Erlösung von der Sinnenwelt das eigentliche Heil in der Einigung der so befreiten Seele mit 'Īśvara' zu finden. Das 'Hohe Lied' dieser Entwicklungsstufe ist die Bhagavad-Gītā. Und das hat im Westen wieder seine Parallelen.

8. Die interessantesten Parallelen beginnen indessen eigentlich erst dann, als auch im Westen die Religion, in Gestalt des Christentums, und später auch des Islam, zu gewaltigen einheitlichen Welt- und Entwicklungs-Mächten wird. Gemäß seinen eigentümlichen geschichtlichen Verhältnissen hat hier der Orient einen gewaltigen Zeit-Vorsprung gehabt. Doch ist zu bemerken, daß der Brahmanismus zur Großmacht erst eigentlich in Reaktion gegen das Buddhatum wurde, und das führt die Anfänge seiner kräftigen Entfaltung und seiner typischen Gestaltung nahe heran an den Beginn unserer Zeitrechnung — und daß auch das Buddhatum erst in eben dieser Zeit jene große innere Umstimmung zum 'Mahāyāna' erlebt, durch die es erst recht eigentlich eine den großen westlichen Weltreligionen genauer comparable Größe wird. Ja, auch die *Vedānta*-Mystik gestaltet sich jetzt erst fester und systematischer aus.

9. Um mit dieser zu beginnen: wie verwandt sie ist mit der Mystik des Westens in Christentum und Islam, ist so oft erzählt, daß es hier als bekannt vorausgesetzt werden kann. Die zugrunde liegenden seelischen Zustände und Gefühlserlebnisse, die daraus auftauchenden begrifflichen Vorstellungen, die Methoden, die Stufen und Grade des 'Heilsweges', ihr Verhältnis zur Allgemeinfrömmigkeit, zu Gebet und Kultus, zum Handeln und Ethos, ihre Beziehung zur filosofischen Ausgestaltung und Spekulation: alles das

links von diesem, sondern seiner Stimmung nach *zwischen* Vedānta und Sānkhya einzuordnen. Es sucht das Heil, wie dieser, in der Befreiung vom Sinnlichen, im Zur-Ruhe-bringen der Werke, im Auslöschen des animalischen Seinsdurstes, aber sein indefinibles 'Nirvāna' ist ein vollkommen magisches oder besser numinoses Heilsgut, das der Seligkeit des Versinkens im Brahman ähnlicher ist als die Ātman-Isolierung des Sānkhya und Yoga.

hat an der Mystik des Westens seine Parallelen. Und wie diese in ihrer Grundstimmung einerseits ein kirchenfeindliches, Kultus und Gemeindefrömmigkeit gefährdendes Moment in sich hat, und andererseits doch auch intensiv kirchlich sein und Theologie, Kultus, Predigt, Hymnus, Dichtung mit Innigkeit und Innerlichkeit durchdringen kann: ähnlich so ists wieder mit der Mystik im Osten. Das Beispiel des verkirchlichten Mystikers ist Šankara selber. Zwar Brahman ist ihm ein und alles, und die Welt und mit ihr Īšvara und die Götter der Welt, Priestertum und Wissenschaft, sind ihm nur 'Māyā', nur Illusion, die verschwindet für den durch Erkenntnis Erlösten. Aber diese Welt der Māyā ist ihm nun eben doch die, in der wir leben. Für die Betrachtung des gewöhnlichen Standpunktes ist sie relativ wirklich. Und als solche wird sie auch dem Mystiker Šankara zum Gegenstande einer sehr ernst gemeinten Theologie und Apologetik. Hier herrscht eben doch Īšvara, und für ihn führt Šankara den kosmologischen und den fysikotheologischen Gottesbeweis wie seine Kollegen im Westen. Hier gilt Kultus und Priestertum und sittliches Gebot und rituelle Satzung und Himmels- und Höllenwelt, und das Gesetz der Seelenwanderung mit der 'Frucht der Werke' und Gottes Kontrolle und Lenkung beider und alles Geschehens. Und wenn schon bei Šankara, so noch mehr in der eigentlichen Gottesmystik Indiens, die wir haben kennen lernen. Wie genau hier die Parallelentwicklung war, wurde uns in unseren Texten klar.

10. Diese letzteren Parallelen werden endlich am frappantesten in den Formen der 'Heilandsmystik', zu denen sich die weiterspannende 'Gottesmystik' sowohl im Osten wie im Westen eingt. Bei uns schließt diese besonders an Bernhard v. Clairvaux an und erneuert sich später im Protestantismus im Pietismus, und im Katholizismus im Herz-Jesu-Kultus. Sie ist eine Abwandlung der Religiosität der mystischen Gottesliebe mit ihren schmelzenden, süßen Gefühlsregungen und Wonnen (die auch im Westen leicht erotische Bilder und Farben annehmen), indem diese zugleich übertragen werden aus der abstrakteren Welt der Gottesmystik auf den 'Heiland', auf das menschliche Objekt. In der Vischnu-Religion heften sich solche Gefühle schon an den 'Heilsleib' Bhagavant's. Aber der eigentliche Heilandskultus mit seinen Süßigkeiten und Zärtlichkeiten haftet doch erst an Krischna's und an Rama's Gestalt. Šrī-Krischna, die Inkarnation der Gottheit wird

das Objekt der schwärmerischen, wonnig-vertraulichen Andacht, die einerseits mit den Reizungen der Erotik kämpft und sie läutern möchte, andererseits ihnen oft genug erliegt. Die Rolle, die Salomo und Sulamith des Hohen Liedes für die Heilandsmystik bei uns gehabt haben, hat Krischna's Verhältnis zu Rādhā und den Gopī's dort gehabt. Ja auch der Krischna-Kult kennt das zärtliche Gekose mit dem '*Kindlein*', den Kult des Bambino. In besonders lauterer, ergreifender Form zeigt sich solcher Pietismus in Tulsidās' Hindī-Wiedergabe des Rāmāyana. Hier zieht sich der Heilands-Kult um die liebenswerte Gestalt des Rāma zusammen und Tulsidās findet Worte und Gebete zu seinem Heilande, die man an Innigkeit und Lauterkeit manchen unserer Jesuslieder wohl vergleichen kann. Die Krischna-Lieder, sowohl solche mit stark erotischem Ton, wie auch lautere von wundervoller Innigkeit und voll von Dank und Preis für die Liebe, die den Verlorenen sucht, rettet und beglückt, sind, besonders in Bengalen, in aller Munde. Und der Bengale Caitanya, der Reformator Bengalens, ein Zeitgenosse Luthers, und seine Nachfolger schufen eine ganze Periode der Dichtung, die im Zeichen dieses Pietismus steht. — Die theologische Unterlage dieses Heilands-Kultus ist auch hier die Lehre von der Menschwerdung der Gottheit, und hier wieder ließen sich die Analogien unserer christologischen Dogmenbildung aufweisen: massive, 'modalistische' Verwandlung, Inkarnation der ganzen Gottheit oder eines Teils von ihr, unio personalis zwischen Gottheit und Menschheit mit Wahrung der Menschheit, Doketismus, Einwohnung, voller Symbolismus.

2. Daß in Ost und West bei so vielen Parallelen sich die Formen des *theologischen Betriebes* ähnlich gestalteten, ist dann natürlich. Kanonische Literatur, Berufung auf 'die Schrift', 'die Überlieferung', Ausgleich dieser beiden mit einander, das Verhältnis von 'Offenbarung und Vernunft' und ihr Verhältnis zu einander, die Kunst des 'Interpretierens', der Exegese, die apologetischen Methoden, die scholastisch-filosofische Gestaltung des Lehrstoffes, die Schultradition, die Schulstreitigkeiten, die Stellung der theologischen Spekulationen im Gesamtbetriebe der Wissenschaften und in neuester Zeit der Zusammenprall mit moderner Fysik und mit literarischer Kritik, die Apologetik gegen beide, die Kompromisse, die Vermittlungstheologen und die Modern-Positiven: all das drüben wie hüben. — Daß aber all das gleiche auch für den Islam und das

Judentum gilt, ist bekannt. Für das Buddhatum ließe es sich zeigen. —

Eins offenbart dieses Gesetz der Parallele mit zwingender Gewalt: die zugrundeliegende einheitliche, gemeinsame Anlage der Menschheit überhaupt, in Ost und West, Süd und Nord, die, weil sie da ist und als Trieb der Gestaltung sich auswirkt, allerorten die Gestaltung religiösen Vorstellungs- und Gefühlslebens in Gang setzt, und die, weil sie einheitlich ist, auf verschiedenen Gebieten Ähnliches hervorbringen kann. Gilt dieses für die Entwicklung im Allgemeinen, so ist für Fälle so hochgradiger Ähnlichkeiten, wie sie zwischen den Heilslehren der Bhakta's und der christlichen Heilslehre sich zeigen, noch ein Moment heranzuziehen, das bei Entwicklungsprozessen gelegentlich eintritt, und das man als 'Konvergenz der Typen' zu bezeichnen hat. Wir finden diese in der Entwicklungsgeschichte der Lebewesen. Typen sehr verschiedener Gattungen und Klassen von Pflanzen oder Tieren können gelegentlich Abwandlungsprozesse durchmachen, infolge deren sie nicht nur die Ähnlichkeiten und Analogien überhaupt zeigen, die sie als Äußerungen des innerlich einheitlichen Lebensprinzipes so schon an sich tragen, sondern auch sich einander in sich steigender Homologie an Gestalt und Funktion immer mehr nähern und schließlich in Endformen ausgehen von überraschenden Übereinstimmungen. Durch letztere verführt, nahm man dann für diese leicht und vorschnell Zusammenhänge realer Deszendenz des einen vom anderen an. Jetzt ist man vorsichtiger und begnügt sich oft mit bloßer Konvergenz, wo man früher Deszendenz des einen vom anderen annehmen zu sollen meinte. Auch in geschichtlichen Entwicklungen hat man solchen Fehler gemacht und hat 'kontinuiert', wo man in Wahrheit Homolog- und Konvergenzbildung vor sich hatte.

Und damit hat sich oft ein zweiter Fehler verbunden, dem der Ungeübtere unter dem Eindrucke von Homologie fast immer verfällt: der nämlich, über der generischen Einheit die spezifische und individuelle Besonderheit zu übersehen. Zwar der Lebenstrieb ist in seinen mannigfaltigen Hervorbringungen *einer* und in seiner Einheit erkenntlich durch die Analogien und Homologien seiner Hervorbringungen. Aber er wirft sich in einer Fülle von Einzelhervorbringungen auseinander, die doch zugleich in typischer Besonderung und charakteristischer Unterschiedenheit von-

einander geschieden sind. Auf dem Gebiete des geistigen Lebens aber ist es nicht anders. 'Religion' gestaltet sich geschichtlich in 'Religionen', die untereinander so einheitlich aber auch so individuell besondert sind wie dort. Ihre generische Einheitlichkeit schließt, wie bei allen anderen Anlagen des menschlichen Geistes auch, die spezifische Sondergestaltung nicht aus sondern ein. Und wie es in der Geschichte der Kunst das interessanteste ist, gerade die charakteristische individuelle *Sondergestaltung* des *gemeinsamen* ästhetischen Vermögens in den verschiedenen Kulturen aufzusuchen, so ist es dann in der Religionsvergleichung das noch feinere Geschäft, je zu erkennen, wie diese gemeinschaftliche Grundkraft bei aller Parallelität doch wieder im einzelnen sich individuell und unterschieden gestaltet. Und das feinste Geschäft ist es dann, solche Sondergestaltungen nach Feingehalt und Wert ihres Sondergeistes gegeneinander abzusetzen und daraufhin zu prüfen, ob und wo Überwerte und entscheidende Überwerte der einen über die anderen vorkommen.

Und diese Aufgabe wird nicht aufgehoben sondern kehrt in gesteigerter und verfeinerter Form wieder in den Fällen jener noch gesteigerten Homologien und Parallelismen, die wir auf die 'Konvergenz der Typen' zurückführen wollten. Denn wie auf dem Gebiete *organischer* Entwicklung Konvergenzen der Typen niemals zu einer wirklichen Identität im Sinne wirklicher systematischer Einheit führen, so auch nicht auf dem Gebiete der Religionsentwicklung. Es ist kein Zweifel, daß die westliche und die östliche Religionsentwicklung sich in den Lehren von Īśvara, von Bhakti und Prapatti fast bis zur Berührung nahe gekommen sind. Aber bei aller Ähnlichkeit sind auch diese ähnlichsten Erscheinungen fein aber bestimmt im inneren Geiste unterschieden. Der Geist Indiens ist nicht, auch hier nicht, der Geist Palästinas, und die 'Fünf Hauptstücke' sind ein indisches, kein christliches Bekenntnis. Fundamentale Gefühlsmomente und -werte trennen doch zugleich beide Gefühlswelten, die schon jetzt gelegentlich anfangen, sich gegenseitig in ihrer Unterschiedenheit zu bemerken und sich auf etwaige Überlegenheit hin zu messen. —

Für solche *Religionsmessung* aber ist Religions*vergleichung* die nur vorbereitende Dienerin, die gehen kann, wenn sie ihre Schuldigkeit getan. Ihr Geschäft behalten wir uns vor auf spätere Zeit.

II. UNIVERSAL-RELIGION?

Unter dem einseitigen Eindrucke der Analogien, Homologien und Parallelen auf dem Gebiete der religionsgeschichtlichen Entwicklung taucht heutzutage wieder, wie es ähnlich schon einmal im achtzehnten Jahrhundert der Fall war, häufig die Frage nach einer sogenannten 'Universalreligion' auf. Mir wurde diese Frage von dem Pariser Weltkongresse für freies Christentum und religiösen Fortschritt im Jahre 1913 als Thema gestellt in der Form:

Ist eine Universalreligion wünschenswert und möglich; und wenn, wie kann sie erreicht werden?

Da diese Frage im engen Zusammenhang steht mit dem eben Ausgeführten, so möge die Antwort, die ich in meinem Vortrage darauf gab, hier folgen und zum Ganzen den Beschluß machen.

1. Seit Leibniz' Versuchen zu einer 'allgemeinen Charakteristik' haben die Versuche einer Universal*sprache* nicht aufgehört. Bei diesen handelte es sich nicht eigentlich darum, eine gegebene historische Ausprägung des menschlichen Sprachvermögens allgemein zu machen, sondern womöglich über das Historisch-Gegebene hinausgehend (mit seiner Benützung) eine Sprache zu schaffen, die zugleich auch das historisch 'Zufällige' und Unvollkommene abstreifend das vernünftige Normal der Sprache darstellte. — Ist dergleichen auf dem Gebiete der Religionen möglich und wünschenswert?

2. Versucht ist dergleichen in der Geschichte öfters. Zum ersten Male sozusagen schon vor dreitausend Jahren in Ägypten. Die große 'Reformation', die Farao Amenhotep IV. (Echnaton) einführen wollte, war ein Versuch, in Form eines spiritualisierten Gott-Sonnenkultus die spezifisch ägyptische Bestimmtheit der ägyptischen Religion zu erweitern oder abzustreifen und eine 'Universalreligion' zu finden. 'Wünschenswert' war das damals aus *politischen* Gründen. Ägypten erweiterte sich zum Weltreiche. Neue große Völkermassen und Staatengruppen waren mit ihm zu einer politischen Einheit zusammenzuschließen. Dem aber widerstrebt auf einer Kulturstufe, wo Religion und Kult noch starke bestimmende Mächte des Gemeinschaftslebens sind, nichts so sehr als kultische und rituelle Unterschiedenheit. Und nichts fördert hier die staatliche Einheit so sehr als kultische Übereinstimmung. Ähnliche 'universalistische' Versuche, und aus ähnlichen Gründen, wiederholen sich dann häufiger in der Welt-, Staaten- und Religionsgeschichte. Die

synkretistischen Neigungen der Diadochen wie die am Hofe des Kaisers Friedrich II., die Versuche einer Universalreligion zwischen Moslim und Hindu's durch Akbar, die Religionspolitik der heidnischen und der christlichen römischen Kaiser, Justinians theologisches Imperium wie das des Ašoka gehören dahin. 'Wünschenswert' war der Islam als Universalreligion für die politische Einigung der zersplitterten Stammeswelt Arabiens. Schotoku Daischi brach durch das Buddhatum die Zerspaltung der religiös-politischen Sondergruppen und Interessen der altjapanischen Clans. Schrong Tsan Gampo tat Ähnliches in Tibet. Wladimir der Apostelgleiche band durch den griechischen Katholizismus, Ludwig XIV. durch den lateinischen Katholizismus, Elisabeth von England durch den Anglikanismus als Universalreligion ihr Land in staatlich-politische Einheitlichkeit. — So könnte heute eine Universalreligion etwa 'wünschenswert' erscheinen im Interesse des Weltfriedens, der einheitlichen Organisation der Gesamtmenschheit, der Aufhebung oder Milderung der Völker-, Rassen- und Klassengegensätze, der erleichterten Wirtschaft, der gemeinsamen Förderung von Kulturzwecken usw. Aber dies wären Gesichtspunkte und Fragen für Politiker, Soziologen, Reformer allgemeiner Art. Für einen religiös interessierten Kreis wie den unsrigen sind sie höchstens Nebenfragen und sollen hier unberücksichtigt bleiben. Wir verengen die Frage so: 'Ist vom Standpunkte der Religion selber eine Universalreligion wünschenswert — und möglich?

3. Auch hierzu wären erst eine Menge Vorfragen und Nachweise zu leisten (die zugleich geeignete Gegenstände für unsere zukünftigen Zusammenkünfte abgeben würden): der Nachweis etwa, daß Religion überhaupt dauernd möglich ist im modernen Geistesleben, weil sie wurzelt in den Trieben und Tiefen des vernünftigen Geistes selber und nur mit diesem selber untergehen kann; ferner, daß die große Zeit der Religion nicht vorüber, sondern erst zu erwarten sei, wenn nämlich die geistige Energie des Menschengeschlechtes, vorläufig noch wesentlich auf politische, soziale, technische Aufgaben gewendet und verbraucht, hier einmal relative End- und Ruhezustände erreicht und dann, nach Innen schlagend, Leben und Kultur des Geistes zum Hauptgegenstande haben und in jetzt noch nicht zu ahnenden Entfaltungen des Gemütslebens sich auswirken wird. Und weiter die Fragen der Sozial-, Völker-, Rassenpsychologie: Ist universale Religion möglich, wünschenswert

bei den vorgeblichen oder wirklichen Unterschieden der 'Seele des Ostens' und 'des Westens'? Bestimmt die Rasse die Religion, oder die Religion die Rasse? Ist Qualitäts-Religion, ist ihre Feinheit, ihr zartester und tiefster Inhalt überhaupt 'universell' möglich? Für den sozial Gedrückten wie für den Gehobenen? Für den Laien wie für den Virtuosen? Im Berufe wie im Kloster? Ist nicht auf jeden Fall echte Religion mehr wert als universale, und darum die bunte, regellose Fülle, gemäß dem, was ein jeder nach seiner Natur an echtem religiösen Gefühle haben kann, viel eher das Wünschenswerte?

4. Nehmen wir diese Vorfragen als befriedigend beantwortet an und wiederholen wir dann die Frage: Ist vom Standpunkte der Religion selber eine Universalreligion wünschenswert und möglich? — Sie wird unbesehens und leidenschaftlich bejaht von zwei Seiten her, die sonst schärfste Gegner sind. Von seiten des Traditionalismus und von seiten des Rationalismus. Wie sehr entgegengesetzt diese sonst sind, so sehr stimmen sie doch gerade in ihren Irrtümern hinsichtlich unserer Frage überein.

Der Traditionalismus mit seinen Ansprüchen findet sich nicht etwa nur im Christentume, sondern in allen sogenannten 'positiven' Religionen und Konfessionen. Er nimmt an, daß die eigene Religion die eigentliche Religion überhaupt, also die universale sei oder sein müsse, beruft sich auf seine geheiligten Autoritäten, auf seine supranaturale Offenbarung und erklärt andere Formen der Religion entweder für Irrtum, Falschheit, sündhafte Verkehrung, Ketzerei, oder milder für Gebilde menschlicher Meinung, in denen Bruchstücke und einzelne Funken der Wahrheit, die er selber allein ganz und ausschließlich besitzt, vorkommen können. Der Traditionalismus glaubt also sehr entschieden, daß es eine Universalreligion gebe, hält sie nicht nur für wünschenswert, sondern erfordert sie mit Notwendigkeit und setzt jedesmal seine eigene an deren Platz.

Der Rationalismus dagegen glaubt, daß alle geschichtlichen Religionen eigentlich nur Masken einer einzigen universalen Menschheitsreligion seien. Er hält es für möglich, ja sogar für leicht, aus ihnen diese Universalreligion in wenigen einfachen Hauptbegriffen und Lehrsätzen herauszuziehen. Und er fordert dann, ebenso wie der Traditionalismus, daß diese seine Universalreligion die geschichtlich gewordenen Religionen ersetze oder in sich hinein

spiritualisiere. Dabei nimmt auch er in Wahrheit sich selbst, nämlich gewisse populäre Gemeinüberzeugungen und Gefühle, für die Religion selbst und setzt sich so, wie der Traditionalismus, selber absolut.

Die historische und kritische Betrachtung der Religion gibt uns heute aber ein ganz anderes Bild. Sie erkennt mehr und mehr einerseits, daß alle großen geschichtlichen Religionen, ebenso wie Wissenschaft und Kunst, empirisch betrachtet, eine Hervorbringung spezifischer Anlagen, Triebe und Kräfte menschlich-vernünftigen Geisteslebens sind. Und weil die Religionen aus dieser gemeinsamen Wurzel entspringen, so sind sie, wie etwa die verschiedenen Typen und Spezies des menschlichen Kunstschaffens, alle ein im tiefsten Grunde doch Ähnliches, Verwandtes, einem und demselben Oberbegriff Zugehöriges, entwickeln sich nach ähnlichen Gesetzen, haben in ihrem Verlauf analoge Fasen, richten das menschliche Gemüt auf verwandte Ziele und lösen in ihm ähnliche Gemüts- und Willenswirkungen aus. Zugleich aber unterscheiden sie sich andererseits sehr deutlich, etwa wie die verschiedenen Spezies in einer Gattung voneinander, je nach ihrer historischen Bestimmtheit, nach der Eigenart ihrer Stifter und ihrer klassischen Zeiten. Eine jede von ihnen hat ihr eigentümliches höchst individuelles Gepräge, ihr eigenes inneres Lebensprinzip, ihren besonderen *Geist*. Dieser Geist unterscheidet sich mannigfach und auf das stärkste von dem Geiste anderer. Er kann in lebhaftestem Gegensatze zu dem der anderen stehen, mit ihm sich messen und in Kampf geraten. Und diesen individuellen Sondergeist der einzelnen Religionen aufzufassen ist das schwierigste und feinste Geschäft einer reifen wissenschaftlichen Religionspsychologie und Religionskunde. Je nach ihrem Geiste kann dann auch eine Vergleichung und Messung der Religionen miteinander stattfinden. Und es kann gefragt werden, welcher Typus von Religion höheren Wert, tiefere Wahrheit, reichere Wirkung auf Gemüt und Gewissen hat. Es wäre denkbar, daß verschiedene Typen in dieser Hinsicht gleichwertig und somit gleich 'wünschenswert' wären. Es wäre auch denkbar, daß einem unter ihnen eine entscheidende Überlegenheit zukäme. Dem ersteren Standpunkte wird häufig der kühl urteilende Historiker zuneigen, der ästhetisch die Fülle und Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Erscheinung schätzt und sie erhalten möchte. Dem letzteren immer der, der selber innerlich und entscheidend von dem eigentlichen Geiste einer dieser

Religionen ergriffen und bestimmt ist. Dieser letztere Standpunkt ist mein eigener. Ich bin in der Tat aufrichtig überzeugt, daß das Christentum, nicht nach Seiten seiner vielen mannigfaltig anfechtbaren historischen Zufälligkeiten, sondern nach seinem spezifischen, idealen Gehalte, nach seinem höchst individuellen, typisch charakterisierten Sonder*geiste,* den andern Sonderbildungen der Religion entscheidend überlegen ist, nicht wie die Wahrheit der Lüge, sondern wie Plato dem Aristoteles, nicht wie der Herr den Sklaven, sondern wie der Erstgeborene seinen Brüdern, und diese Überzeugung verstärkt noch für mich selber, was im Folgenden zu sagen sein wird. Aber ganz abgesehen davon, wenn nun die Dinge so liegen, wie geschildert ist, was ist dann wirklich wünschenswert, und was ist dann möglich?

5. Wünschenswert ist dann weder ein Mengen und Mischen noch ein Verschleifen, Neutralisieren und künstliches Angleichen. Wünschenswert ist grade in unserer heutigen geistigen Situation viel weniger das 'Universalisieren' als das Individualisieren und Konkretisieren, und das heißt auf dem Boden der Religion zunächst das Rivalisieren ihrer großen geschichtlichen Sonderformen. Es bahnt sich an. Längst geht durch die großen Religionen des Ostens ein Regen und Bewegen, ein Sichbesinnen auf sich selber, ein Sichwiederfinden und Sichsammeln. Das ist der Hauptsache nach eine Wirkung christlicher Missionspredigt und eine ihrer größesten. Längst hat in Japan, eben auch in China das Buddhatum begonnen, sich neu zu organisieren, sich literarisch, kirchlich, theoretisch neu zu kräftigen. Seine primitiveren Formen in Ceylon, Birma und Anam tun das Gleiche und beginnen schon, auch auf westliche Gemüter Eindruck zu machen. In Idien weckte schon 1869 der streitbare Svamin Dayānand die Geister seiner Religion zum Kampfe gegen 'Reverends' und 'Maulvis'. Vedantisten, Vaischnava's und Šaiva's sind ihm gefolgt. Vivekānanda missionierte in Amerika und England. Für den Islam Indiens tat das Gleiche Ahmed von Qadia. Das Alles und vieles Andere ist nur erst der Anfang. Ein Riesenringen bereitet sich vor. Seine große Zeit wird es vielleicht erst haben, wenn einmal im Politischen und Sozialen die Menschheit zu Ruhezuständen gekommen ist. Vielleicht auch schon eher. Beneidenswert, wer seinen Tag schauen darf. Das wird der höchste, feierlichste Moment der Geschichte der Menschheit werden, wenn nicht mehr politische Systeme, nicht wirtschaftliche Gruppen, nicht soziale Interessen, wenn die Reli-

gionen der Menschheit gegeneinander aufstehen werden, und wenn nach den Vor- und Scheingefechten um die mythologischen und dogmatischen Krusten und Hüllen, um die historischen Zufälligkeiten und gegenseitigen Unzulänglichkeiten zuletzt einmal der Kampf den hohen Stil erreichen wird, wo endlich Geist auf Geist. Ideal auf Ideal, Erlebnis auf Erlebnis trifft, wo Jeder ohne Hülle sagen muß, was er Tiefstes, was Echtes hat, und ob er was hat.

Was wird dann werden? Auch hier vielleicht einmal ein relativer Ruhezustand des Mannigfaltigen nebeneinander, mit latenten Spannungen? Oder im Ringen vielleicht ein neues Ausbrechen und Sichoffenbaren des religiösen Gefühles in Formen, die wir nicht ahnen? Oder zuletzt doch ein Sieg des stärksten und höchsten der Geister? Oder vielleicht dieses und das Vorherige zusammen (wie ich zuversichtlich glaube)? Wie immer, wer könnte wünschen oder wagen, solchen Entwicklungen mit vorzeitiger 'Universalreligion' und mit nützlichen Ratschlägen dazu in den Arm zu fallen. Auch wer aufs innigste von der Überlegenheit seiner eigenen Religion überzeugt ist, kann nicht anders als jenen 'Tag' erwünschen. Er muß wünschen, daß sein Glaube über *Glauben* seine Kraft beweise, nicht über Superstition oder trägen Brauch, und nicht durch Überrumpelung, sondern durch Überlegenheit. 'Herr' ist, wer über Herren siegen kann, und keine Religion möge sterben, bevor sie nicht ihr Letztes und Tiefstes sagen konnte.

6. So ist auch für die Praxis des Einzelnen gegenüber allem 'Universalisieren' und allem dilettantischen Spiel mit den Analogien und Ähnlichkeiten der Religionen untereinander gerade auf Selbstbesinnung und Vertiefung in das eigentümlich-Eigene zu dringen. Damit ist gar nicht gemeint das 'Wiederherstellen des Hausrates der Väter', die Herstellung des Apparates der überkommenen Dogmatik. Das, was unsere *Dogmatiken* lang und dick macht, gerade das ist sehr 'universal', und fünfzig Prozent unserer theologischen Finessen über Inspiration, trinitarische Spekulation, Inkarnation, Kyriologie und Sakrament könnte man überschreiben in hinduistische und buddhistische Systeme. Aber trotz aller Analogien kann man nicht das Gleichnis vom verlorenen Sohn überschreiben in die Gītā, oder den Bhakti-Yoga in den Koran, oder die Fāticha ins Neue Testament, ohne sich der jämmerlichsten Stilwidrigkeit schuldig zu machen. Nicht seine 'alten Kleider' flicken, aber den Sonder-*Geist* selber fein und echt auffassen, den reellen Feingehalt seiner

eigenen Religion an Idee, Ideal, Gefühl, Lebensstimmung ausfindig machen, in Freiheit setzen und zeitgemäß entwickeln, ihm neue angemessene Form geben ist die Aufgabe. Und diese Aufgabe ist auch das Ziel wahrer Religionsvergleichung, die mit dem Auffinden der Analogien und allgemeinen gleichen Formbestimmtheiten der Religionen untereinander ihr Geschäft nur eben erst beginnt, darin aber nicht endet. Und wo solche Aufgaben nicht zuvor fest ins Auge gefaßt sind, soll man nicht von 'universal' reden. Es hieße, im Theoretischen an offenbaren und bedeutenden Tatsachen blind vorbeilaufen, und im Praktischen Werte verschleudern, gegen die alle etwaigen Nutzeffekte einer Esperanto-Religion nicht aufkämen.

7. Auf dieser Grundlage aber kann man dann auch über ein gewisses 'Universalisieren' in der Religion nachdenken und muß es sogar. Nämlich über eine etwa mögliche Interessen-Gemeinschaft von Religiösen überhaupt in gemeinsamen Betätigungen, ja auch in gewissen Hinsichten in gemeinsamer Ausübung von Religion, kultischer wie praktischer.

Denn so sehr ist in aller Sonderform doch das innere Wesen von Religion überhaupt verwandt und einheitlich, daß sich überall als universal-religiöses Interesse der gemeinsame Kampf gegen Irreligion und Superstition ergibt. Und dies führt schon jetzt gelegentlich zu interreligiösen 'universalistischen' Beziehungen, die schlechthin 'wünschenswert' sind. Tokonami's Religionskonferenz ist bekannt. Hier traten im Jahre 1912 die drei Religionen Japans zusammen, um gemeinsam einzutreten für die Notwendigkeit religiöser Volks- und Jugendbildung überhaupt. Ebenso ergibt sich schon jetzt aus dem Parallelismus ethischer Forderungen und Ideale unter den verschiedenen *Konfessionen* Englands und Amerikas ein 'universaler' Aufgaben- und Lebenskreis, der immer mehr im Wachsen ist. Und ein Gleiches ist zwischen fast allen konkreten großen Hauptreligionen möglich und gelegentlich schon im Werden. Die großen Gebiete sozialer und internationaler Ethik bieten sich hier von selber an[1].

8. Ferner: Alle höhere Religion ist hindurchgegangen und hat sich entwickelt aus primitiveren Formen mythologischer und legen-

[1] Ich habe in dieser Hinsicht die Gründung einer interreligiösen ethishen Welt-Arbeitsgemeinschaft vorgeschlagen. Ihre erste Tagung hatte sie am 1. u. 2. Aug. 1922 in Wilhelmshagen bei Berlin. Wer sich dafür interessiert, wolle sich wenden an den Schriftwart, Herrn Pfarrer Allwohn in Kirtorf in Hessen. Von führenden Äbten

darischer Gebundenheit, die nachwirkt in ihrer Lehrbildung, ihrer Dogmatik, ihrer allgemeinen Weltanschauung, ihrem Ritus und Kultus, ihrer Lebensbewertung und ihren praktisch-ethischen Zielsetzungen. Das Festhalten an dieser Gebundenheit macht den Charakter dessen aus, was man Dogmatismus und Traditionalismus in der Religion nennt. Und dieser bedrückt und hemmt heute alle höheren Formen der Religion gleichmäßig. Hier ergibt sich eine durchaus 'universale' Aufgabe ersten Ranges. Und sie gerade ist das, was unserm Kongresse seine ganz besondere Natur und Bestimmung gibt. Im Interesse der Wahrhaftigkeit und Lauterkeit, der wahrhaften Modernität und Reife, im Interesse des reinen, starken, ewigen Idealgehaltes der Religion selbst und ihrer Möglichkeit im Zusammenhange modernen Geisteslebens ergibt sich hier ganz allgemein die große Aufgabe läuternder Kritik, der Modernisierung und Idealisierung der Religion und ihrer Reinigung und Befreiung vom historischen Schutt ihrer Entwicklung, von mythologischen und legendarischen Zutaten, von wahrheitswidriger Geschichts- und Weltauffassung. Hier aber greift die Arbeit notwendig über das Einzelgebiet der eigenen Religion hinüber, sucht Fühlung, Zusammenhang und innige Wechselwirkung mit allem gleichartigen Streben, schafft Gemeinsamkeit der Interessen und der Arbeit.

9. Ferner: Um das Besondere zu verstehen, ist es nach Goethes Wort notwendig, es aufs Allgemeine zu beziehen. Darum ist es, zwar nicht für jeden Beliebigen und nicht zur bloßen Unterhaltung des Publikums, wohl aber für Jeden, der an Religion und an seiner eigenen Religion theoretisch interessiert ist, und darum ganz besonders für die berufsmäßigen Vertreter, für die Theologen, unumgänglich, sich eine lebendige persönliche Anschauung der Mannigfaltigkeit religiöser Ausgestaltung und ihres Wesens im Allgemeinen zu gewinnen. Diese Aufgabe ist innerhalb deutscher Religionswissenschaft seit Schleiermacher und Hegel selbstverständlich. Sie umfaßt Religionsvergleichung, Religionspsychologie und Religionsfilosofie als untrennbare Seiten derselben Sache. Alle Theologie, sei sie christliche, jüdische, indische oder japanische, muß sich, wenn sie modern und Wissenschaft sein will, nach dieser Seite

und Gelehrten der japanischen Buddhisten ist inzwischen ein ähnlicher Aufruf ergangen. Inder haben in ähnlichem Sinne in Benares eine 'Hall of religions' gegründet. Und in England ist eine 'League of religions' entstanden, die ähnliche Ziele verfolgt. Es wäre zu hoffen, daß alle diese Bestrebungen sich bald einheitlich zusammenfaßten.

voll und reich entwickeln. Aber auch eine wirkliche tiefere Allgemeinbildung, die auf religiöse, ethische und allgemein ideale Werte, auf Lebens- und Weltanschauung ausgeht, kann nicht ganz daran vorüber. So ergibt sich hier (noch mehr als in 8) ein gegenseitiges Interesse des Beziehungnehmens, des Kennen- und Verstehenlernens, des Gebens und Nehmens, und das gemeinschaftliche Interesse, nicht nur in flüchtigen Berührungen sondern in intensivem Austausche miteinander Fühlung zu nehmen, die typischen, charakteristischen Äußerungen der Religion zu beobachten, ihre Quellen, Urkunden, Lebensformen zu sammeln und zu studieren, ihre Vertreter zusammenzuführen, wobei man dann in Ruhe abwarten kann, ob sich dabei nicht auch gemeinsame praktische Aufgaben und gegenseitige geistige Wechselwirkungen ergeben. *Eine* von diesen ist schon jetzt zu bemerken: die Nötigung, sich im Streite der Religionen widereinander zu besinnen auf das, was man wirklich im Tiefsten und Letzten zu sagen hat, und statt der Außendinge Geist gegen Geist zu Felde führen.

10. Nicht eine Hinderung, sondern geradezu eine Förderung solcher gegenseitiger Interessen ist die *Mission.* Sie hat ihr unbestrittenes Recht ohne weiteres da, wo sie gegen Irreligion überhaupt oder gegen Heidentum und religiöse Barbarei zu Felde zieht. Sie hat es ebenfalls da, wo höhere Religion vorhanden ist, aber schläft. Aber sie hat es auch da, wo solche wacht und lebendig ist. Kein Recht hat sie, wenn sie kommt mit politischen oder kommerziellen Mitteln oder Zielen, wenn sie kommt, ohne selber tief und gründlich Eigenart, Adel und selbständigen Wert des Gegners zu kennen. Ein Verbrechen am Geiste der Religion überhaupt ist sie, wenn sie, was auch geschehen kann, fremde religiöse Überzeugungen, Bräuche, Lebensgewohnheiten zwar erschüttern, Skepsis und Lockerung erzeugen, aber nicht einen reiferen und tieferen Lebensgehalt und bessere sittliche und soziale Ordnungen zu erwirken vermag. Mission aber als freie Selbstdarstellung und Anbietung nicht der Krusten und Schalen, sondern des Lebensgeistes der eigenen Religion, im Bunde mit vertiefter Einsicht in das Wesen von Religion überhaupt, in Anerkennung und Verständnis jeder echten Äußerung des religiösen Triebes und im Verein mit ethischer Reife, geistiger Kultur und gebildeter Weltanschauung ist nicht nur in sich selber ein Erfordernis, sondern gerade auch für die Fühlungnahme der Religionen untereinander, für ihre

gegenseitige belebende Reizung, Läuterung und Selbststeigerung im Wettbewerbe, für gemeinschaftliche Aufgaben im Volks- und Völkerleben herbeizuwünschen.

11. Endlich kann man sogar wirklich von einer Art interkonfessioneller, ja interreligiöser Gemeinschaftsreligion *niederer* Ordnung reden die längst im Werden ist, die in gewisser Hinsicht auch wünschenswert und besonders da, wo innerhalb einer Volksgemeinschaft sich verschiedene Religionsgemeinschaften kreuzen, gewiß auch zu fördern ist. Alle höheren Religionen nämlich, besonders aber alle höheren theistischen Religionen haben bei noch so großer Verschiedenheit ihres Sondergeistes einen gewaltigen Kreis von allgemeinen Überzeugungen, Vorstellungen, Gefühlen, Idealen um sich, mit denen sie sich weniger auf die Zentralerlebnisse und Strebensziele des Religiösen selber beziehen, als auf das innerweltliche Leben sowohl des Einzelnen wie der Gesamtheit, mit denen sie dieses durchdringen, weihen und verklären: die Ideen der Vorsehung, der Schicksalsführung und -gestaltung im Einzel- und im Volksleben, des gottgegebenen Gedeihens oder Ungemachs, die Beziehung des Gesamtlebens der Nation und des Einzelnen auf göttlichen Willen, Führung, Zielsetzung, kurz, fast alles das, was zur Religion als religio publica gehört, und sehr vieles auch von dem, was als 'religiöse Stimmung' das Gefühlsleben des Einzelnen, Kunst, Poesie und Sittlichkeit begleitet. Es ist zwar sehr irrig zu meinen, daß dieses alles mechanisch von einer Religion ablösbar und völlig gleich auf eine andere zu übertragen sei. Vielmehr durchdringt das besondere Prinzip einer typischen Sondergestaltung der Religion auf eigentümliche Weise auch das vom Zentrum Entferntere. Der Vorsehungsglaube ist z. B. im Christentum auf eigentümliche Weise bestimmt und orientiert und von andern Ober- und Untertönen begleitet als derselbe Glaube im Zusammenhange des Judentums, des Islam oder einer der großen theistischen Religionen Indiens. Aber das schließt nicht aus, daß auch diejenigen, die wirklich von dem Sondergeiste ihrer eigenen Religion entschiedener bestimmt sind, sich weithin in der Betätigung und Ausübung solchen Glaubens mit andern zusammenfinden können. Und fraglos gilt heute von *allen* religiösen Körperschaften, daß weitaus der größere Teil ihrer Anhänger zu diesen entschieden und charakteristisch Religiösen eben nicht gehört, dem Kerne sich nur wenig und nur gelegentlich annähert und der Hauptsache nach

in der Sfäre dieser Religion zweiter Ordnung lebt, in der das Charakteristische religiöser Sonderbestimmtheit zurücktritt. Es wäre ein unendlicher Verlust, wenn das tiefere, eigentlich zentrale religiöse Erleben auf Kosten dieser Ringsfäre sich verwischte und undeutlich würde. Aber man unterschätze auch nicht die Bedeutung dieser. Sie ist die Religion, die nicht erst heute in der breiteren Schicht der Durchschnittsfrommen wirklich besessen wird. Sie zu pflegen bleibt eine Aufgabe auch da noch, wo das Gemüt zu den tieferen Geheimnissen nicht mehr zu lenken ist. In sie fließt immerwährend viel ein von dem, was ursprünglich mit originalerer und besonderer Prägung anderswo ausgegangen war. Aus ihr erhebt sich auch manches, was, ursprünglich allgemeiner und flacher geschaffen, in den Zusammenhängen vertiefteren Erlebens tieferen Klang und sattere Farbe erhält. Und in allen religiösen Körperschaften müssen Kult, Predigt, Gebet und Lied immer auch ihr dienen, wenn sie wirklich für die größere Menge derer da sein wollen, die überhaupt kommen. — 'Universalreligion' in diesem Sinne, nämlich in dem Sinne, daß die großen Randsfären der einzelnen Sonderreligionen, besonders der theistischen, sich relativ ablösen von ihren Zentren, sich einander angleichen, Ideen, Stimmungen, Hymnen austauschen, eine weithin übereinstimmende Form von weder sehr tiefer noch sehr charakteristischer aber doch wertvoller Gemeinfrömmigkeit schaffen: solche Universalreligion ist unter den einzelnen *Denominationen* längst im Werden und wird sich auch unter den theistischen *Religionen* entwickeln können (vielleicht sogar mit Einschluß der — theistisch gestimmten — Amida- und Vairocana-Gruppen des Buddhatumes). Sie ist auch *wünschenswert* sofern sie mit ihren schlichteren Inhalten *echter* Besitz sein kann für Unzählige, die tiefere und typische Religion nur unecht und nachgemacht haben können. Sie wird leben in der Form verbreiterter allgemeiner Überzeugungen und Gefühle und gelegentlicher gemeinsamer Betätigungen. Sie wird sicher *nicht* leben in der Form wirklicher konkreter religiöser Gemeinschaften, organisierter Kulte oder gar einer religiösen Universalorganisation der Menschheit überhaupt. Sie wird niemals imstande sein, die tiefsten Inhalte typischer Religion in sich aufzunehmen. Und eine gründliche Mißkennung des Geistes der Religion selber würde es sein, zu meinen, daß jemals in diesen oder in einen andern Generalnenner die konkreten Sonderwerte ihrer geschichtlichen Hervorbringungen aufzulösen wären.

INHALT

1. Erste Begegnung mit Vischnu 1
2. Zweck und Übersicht der folgenden Sammlung 4
Die Vischnu-Religion / Analogien zum Christentum und zum christlichen Gottesbegriff / Drei Klassen auszuwählender Texte

BUCH I

LEGENDE / HYMNUS / PREDIGT / LEHRGEDICHT

Einleitung 13
1. Lobpreis 18
2. Saubhari, der Heilige 19
3. Wie man den Tod überwindet 24
4. Glaubenskämpfe 27
5. Nārāyana, der Gott von Śveta Dvīpa 32
6. Nārāyana's Wunderwesen 36
7. Gott und Götter 37
8. Einspitzigkeit 41
9. Der Glaubens-Zeuge 46
(Bhakti und Advaita) 53
10. Missionspredigt 56
11. Trovatore d'Iddio 59
12. Exercitium spirituale ('Reinigung des Selbst') 63
13. Sakramentale Gegenwart 64
14. Himmlische Prüfung 65
15. Religion der Bhāgavatā's 67
16. Zwei Religionen: Die Religion des natürlichen Menschen und die Religion des Heilbegehrenden 68
17. Morgenandacht 70
18. Der dritte Weg 71
19. Aus den Liedern der Ālvār's 72
20. Yāmuna-Muni's Köstlicher Lobpreis 74
21. Neu-Indischer Hymnus 80

BUCH II

ALLER MEISTER LEHREN / ÄLTERE THEOLOGIE

Einleitung 85
1. Theopantismus, Pantheismus, theopantistischer Theismus / 2. Theistische Mystik in Indien / 3. Die Vedānta-Sūtra's des Bādarāyana / Kampf des Personalismus mit dem Impersonalismus / 4. 'Aller Meister Lehren' / 5. Ihr Kampf gegen Śankara's strikten Monismus / 6. Unterschiede der vier Meister

1. Šuddha-advaita des Vischnu-Svāmin 91
2. Rāmānuja's Višischta-advaita 100
3. Nimbāditya's Sonder-Unsonderheits-Lehre 108
4. Die Dvaita-Lehre des Madhva 117
Schlußwort zu Buch II: Tendenzen der Mystik 131

BUCH III

A. DIE FÜNF HAUPTSTÜCKE DES PILLAI LOKĀCĀRYA

Einleitung. Die Religion der Bhakti und Prapatti 135
Die fünf Hauptstücke 135
I. Kap. Die Seele 140
II. Kap. Der HErr 143
III. Kap. Die Heilsmittel 147
IV. Kap. Die Menschenzwecke 152
V. Kap. Die Heilshinderungen 154
Beschluß 155

B. ŠRĪ

Einleitung: Šakti-Spekulation 157
1. Yāmuna's Vierviers 158
2. Gebet an Šrī 159

C. DIE ACHTZEHN UNTERSCHIEDE DER SÜD- UND NORDSCHULE

Einleitung: Gnade oder Werke 160
Die achtzehn Unterschiede 162

D. AUS PRATĀPA SIMHA'S 'WUNDERBAUM'

Einleitung 165
1. Der Stand der Gesetzeserfüllung 166
2. Der Beruf des Glaubenspredigers 172
3. Der Putz der Frau Bhakti 178
4. Wachstum des Glaubensbaumes 179
5. Glaube entspringt aus Gläubigen 180
6. Die fünf Geschmäcke der Bhakti 181
E. BEILAGE: Bhakti-Hundertvers 183

SCHLUSSWORT ZU BUCH I—III

Das Gesetz der Parallelen in der Religionsgeschichte . . 203
1. Parallelen und Konvergenzen 205
2. Universalreligion? 218

VON PROF. D. DR. RUDOLF OTTO, MARBURG

erschienen bisher:

in Eugen Diederichs Verlag in Jena

VISCHNU-NĀRĀYANA. TEXTE ZUR INDISCHEN GOTTESMYSTIK. Zweite Auflage. 1922.

bei J. C. B. Mohr in Tübingen

SIDDHĀNTA DES RĀMĀNUJA. Ein Text zur indischen Gottesmystik.

DĪPIKĀ DES NIVĀSA. Eine indische Heilslehre. Aus dem Sanskrit. 8. 1916. M. 3.—

NATURALISTISCHE UND RELIGIÖSE WELTANSICHT. Zweite Auflage. 8. 1909. Zurzeit vergriffen.

KANTISCH-FRIES'SCHE RELIGIONSPHILOSOPHIE und ihre Anwendung auf die Theologie. Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie. 8. 1909. Neudruck 1921. M. 30.—

bei Trewendt & Granier in Breslau

DAS HEILIGE. (Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen). 1917. In zehnter Auflage 1922. M. 120.—

bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

GOETHE UND DARWIN, DARWINISMUS UND RELIGION. 1909. M. 3.—

FRIEDRICH SCHLEIERMACHER: ÜBER DIE RELIGION. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Zum Hundertjahr-Gedächtnis ihres ersten Erscheinens in ihrer ursprünglichen Gestalt neu hrsg. im Jahre 1899, in 4. Aufl. 1920 mit neuer Einleitung versehen von R. Otto. Mit 2 Bildern. M. 12.—

DIE ANSCHAUUNG VOM HEILIGEN GEISTE BEI LUTHER. Eine historisch-dogmatische Untersuchung 1898. M. 11.20

bei Otto Hendel in Berlin W 9

E. FR. APELT: METAPHYSIK, neu herausgegeben und eingeleitet von R. Otto. M. 74.50

HEINRICH SCHMID: VORLESUNGEN ÜBER DAS WESEN DER PHILOSOPHIE, neu herausgegeben von R. Otto. M. 38.50

DRUCK VON J. B. HIRSCHFELD IN LEIPZIG

BL
1219
V57

Vischnu-Narayana

[redacted]

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 10 13 05 007 2